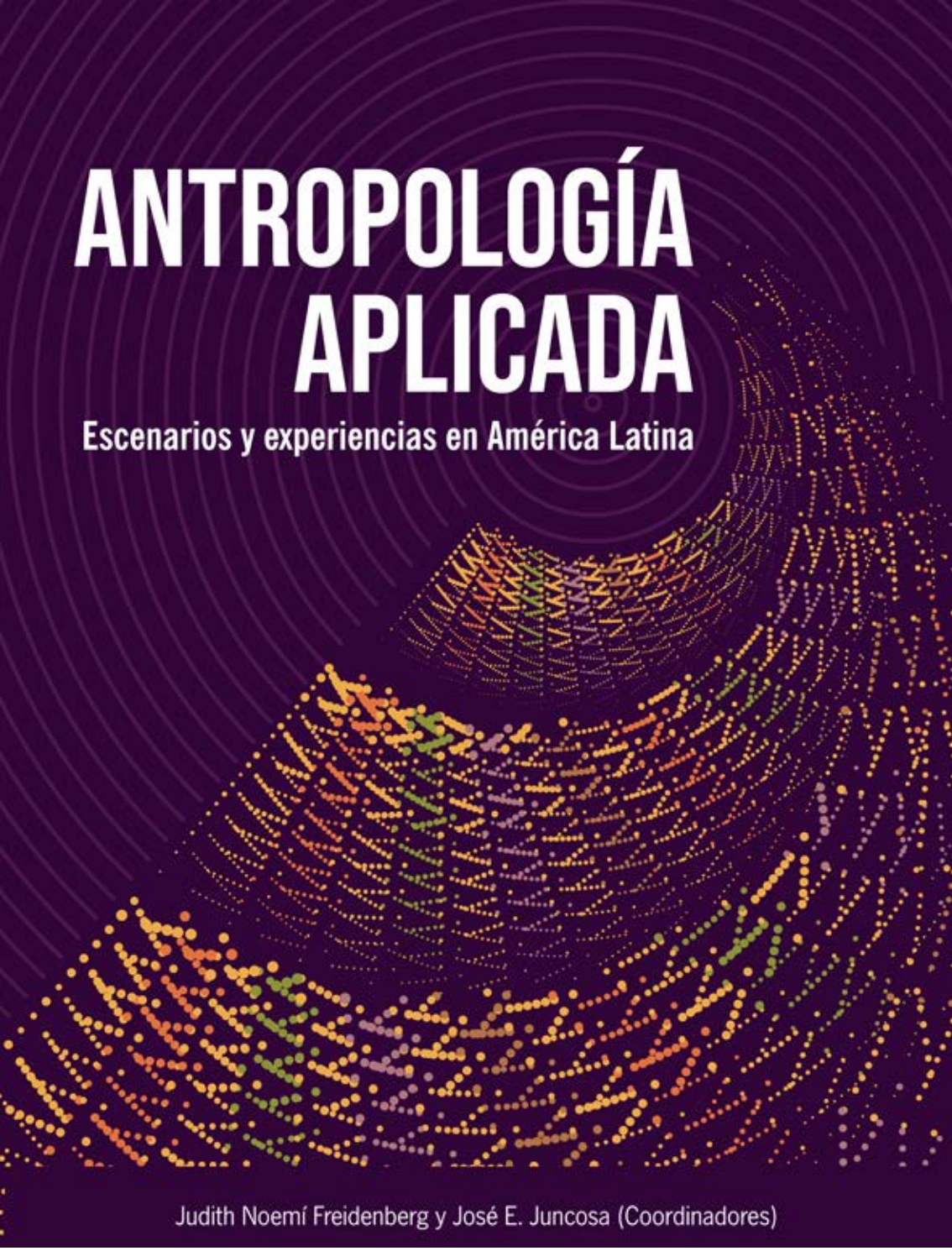
# ANTROPOLOGÍA APLICADA

## Escenarios y experiencias en América Latina



Judith Noemí Freidenberg y José E. Juncosa (Coordinadores)

ABYA YALA

*Antropología Aplicada. Escenarios y experiencias en América Latina* es la traducción al español del *dossier* publicado en inglés (*Human Organization* vol. 81, Número 2, 2022), con la intención de promover la antropología aplicada en el continente americano. Su difusión a una audiencia hispano-parlante fomentará el diálogo y estimulará tanto la enseñanza como la promoción de una antropología atenta a dar respuesta a las necesidades locales.

A través de temas de relevancia hemisférica —como la migración, los derechos humanos, la interculturalidad, el desarrollo participativo y la educación universitaria—, los artículos instruyen sobre la antropología aplicada en Ecuador, México, Perú, Colombia, Guatemala, Argentina.

El texto no solo contribuye al conocimiento de múltiples expresiones de la antropología aplicada en dichos países a través de estudios de casos; impulsa, además, el diálogo con quienes la practican en Estados Unidos y Canadá. Su lectura contribuirá al debate, a la difusión del conocimiento y a su aplicación práctica.

ABYA YALA | UPS

ECUADOR
SALESIANOS DON BOSCO

ISBN: 978-9942-09-832-0
9 789942 098320

ABYA YALA

*Judith Noemí Freidenberg / José Enrique Juncosa*
*(Coordinadores)*

# ANTROPOLOGÍA APLICADA

## Escenarios y experiencias en América Latina

2022

ABYA YALA

**ANTROPOLOGÍA APLICADA**
**Escenarios y experiencias en América Latina**
*© Judith Noemí Freidenberg / José Enrique Juncosa (Coordinadores)*

*Autores: Judith Noemí Freidenberg, Cynthia Pizarro, Santiago Álvarez, Ana Guglielmucci, Pedro Torres Palacio, José Enrique Juncosa, Alejandra Colom, Eréndira Campos García Rojas, Jorge Durand, Roberto Parra, Digna Vigo Corea, Martha Palma Málaga, Lucio Condori, Daniel Castellanos y Erika Martel Trujillo*

1ra edición:

© Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca-Ecuador
P.B.X. (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4 088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

CARRERA DE ANTROPOLOGÍA

ISBN Abya-Yala impreso: 978-9942-09-832-0
ISBN Abya-Yala digital: 978-9942-09-833-7
ISBN UPS impreso: 978-9978-10-722-5
ISBN UPS digital: 978-9978-10-723-2

Tiraje: 300 ejemplares

Diseño, diagramación e impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, octubre de 2022

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los autores.

CC BY NC SA

ABYA YALA

https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303

http://abyayala.org.ec

**Índice**

**Nota a la presente edición**

**Antropología aplicada en América Latina: hacia un diálogo hemisférico**

**Capital social de nexo, de puente y de vínculo en una asociación comunitaria: tres dimensiones de un proyecto de antropología aplicada en Argentina**

**Hacia una antropología de la paz: la reintegración de excombatientes guerrilleros a la sociedad colombiana**

**La Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana: lo *aplicado* como impronta del conocimiento antropológico**

**La relevancia de la antropología aplicada en Guatemala en el contexto sociopolítico actual**

**Diálogo intercultural: fortaleciendo la relación entre primarias de educación indígena y sus comunidades a través de la resignificación de saberes tradicionales en el centro de Veracruz, México**

**La perspectiva del desarraigo y la otra cara de la integración**

**Antropología como acción humanitaria en el Perú: muerte violenta y paisajes de muerte fuera de lugar**

# Nota a la presente edición

La totalidad de los artículos de esta obra es la versión en castellano de las contribuciones publicadas en inglés en *Human Organization,* volumen 81, número 2, de 2022, con la debida autorización de la Society for Applied Anthropology (Oklahoma City, Oklahoma, Estados Unidos).

La iniciativa editorial contó con la versión traducida y revisada por los mismos autores. La editorial Abya-Yala (https://abyayala.org.ec), en conjunto con la Carrera de Antropología de la Universidad Politécnica Salesiana, realiza esta publicación para enriquecer no solo el debate y la discusión sobre los nuevos escenarios y aportes de la antropología aplicada en América Latina, sino también para favorecer su uso y circulación en las aulas de enseñanza universitaria de la antropología.

*Judith Freidenberg y José Enrique Juncosa*
Quito, 15 de septiembre de 2022

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

# Antropología aplicada en América Latina: hacia un diálogo hemisférico

Judith Noemí Freidenberg[1]

Todo pasa y todo queda…
Se hace camino al andar.
(*Cantares*, Antonio Machado)

## Introducción

Este número especial aborda mi vieja preocupación: ¿cómo podemos hablar de antropología cuando solo leemos los trabajos de quienes están en nuestro país o escriben en nuestra lengua? ¿Qué implicaciones tiene esta falta de intercambio y diálogo para la producción antropológica? ¿Cómo afecta esta situación a la misión antropológica de descubrir el conocimiento local y utilizar marcos comparativos entre regiones geográficas para develar similitudes y diferencias que puedan ayudar a construir modelos explicativos del comportamiento humano universal? Intentando trascender las fronteras geográficas, lingüísticas y académicas entre los antropólogos aplicados del continente americano, este número se propone responder a estas preguntas y plantear otras nuevas. Este ejercicio pretende sugerir un marco conceptual relevante para una antropología sin fronteras basada en el uso del conocimiento,

1 Judith Freidenberg es profesora emérita, Departamento de Antropología, Universidad de Maryland, EE. UU., e investigadora, Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Buenos Aires, Argentina. Sus intereses de investigación abarcan migración y movilidad, turismo de salud, envejecimiento y curso de vida, y etnografía convencional y virtual.

lo que solemos llamar "antropología aplicada" en América del Norte, pero que también recibe otras etiquetas.

De hecho, tanto si se utiliza la palabra *aplicada* como si no, no parece haber mayores diferencias en la forma de entender dicha antropología. Por ejemplo, cuando el Ministerio de Trabajo argentino proclamó el Día del Antropólogo para conmemorar la fundación del Colegio de Graduados en Antropología, 49 años antes, definió al antropólogo como "alguien que entiende al ser humano en relación con el pasado, el presente y proyectándose hacia el futuro. […]. Ese trabajo sirve, por un lado, para resolver algunos problemas sociales y, por otro, para colaborar con las políticas públicas" (Colegio de Graduados en Antropología, comunicación personal, 27 de julio de 2021). Esta definición es muy parecida a la que utilicé mientras enseñaba antropología aplicada en Estados Unidos, como "un campo de investigación que se ocupa de las relaciones entre el conocimiento antropológico y los usos de ese conocimiento en el mundo más allá de la antropología […] para ayudar a la gente a tomar decisiones con respecto a problemas específicos actuales" (Chambers, 1985, pp. x-xi). Estas similitudes me llevaron a explorar la antropología aplicada latinoamericana en el contexto de las antropologías aplicadas americanas (es decir, del hemisferio,[1] no de Estados Unidos).

Las diferencias geopolíticas entre las antropologías nacionales no tienen cabida en las actividades intelectuales y deben superarse mediante un compromiso crítico entre las tradiciones globales y locales. Esta introducción explorará las interrelaciones hemisféricas entre las antropologías de ambos lados de la frontera México-Estados Unidos ya que: "El río Bravo/Río Grande, la frontera geográfica y simbólica entre México y Estados Unidos, es también la frontera entre Latinoamérica y América del Norte" (Freidenberg & Durand,

1 A lo largo de este trabajo, el término "hemisferio" se utiliza para demarcar no solo la diferencia geográfica entre América del Norte y el resto del continente americano (América del Sur y América Central), sino también para introducir la dimensión sociocultural implicada en esta diferenciación.

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

2016, p. 3). Para promover el diálogo entre ambas regiones geográficas y simbólicas, mostraré cómo las cuestiones sociales descritas en un contexto nacional en los artículos del número tienen repercusiones regionales y hemisféricas. Me centraré en los puntos comunes más que en las diferencias para defender la utilidad de una antropología aplicada hemisférica. Mi esperanza es que, al explorar el continuum local-nacional-regional-hemisférico desde una perspectiva histórica y comparativa, este número pueda contribuir a trascender las especificidades disciplinarias y nacionales, y defender un enfoque regional hemisférico para una antropología utilizable.

## Antropología aplicada de y desde América Latina

Mientras reclutaba posibles colaboradores para este número, realicé búsquedas bibliográficas utilizando variaciones de la frase "antropología aplicada en América Latina". Acudí a motores de búsqueda generales, como World CAT y Google Scholar, y por países, como Anthro Source (Estados Unidos), Core (Reino Unido) y Base (Alemania). También recurrí a las bibliotecas virtuales científicas de acceso abierto de América Latina (Scielo, Latindex, Redalyc y CLACSO) que indexan tanto las entradas revisadas por pares como las no revisadas por pares. Realicé búsquedas en inglés, francés, español y portugués.

Este número busca comprender las conexiones hemisféricas entre los antropólogos aplicados *del sur* —residentes no latinoamericanos que estudian a los latinoamericanos como "el otro"— y *desde el sur* —residentes en América Latina que estudian al "otro interior"— (Krotz, 2006). Tomemos como ejemplo la trayectoria profesional de Boas, nacido en Alemania, el héroe indiscutible de la antropología estadounidense en los años 30 y 40, cuyo primer trabajo de campo en América fue con las naciones originarias de Canadá. En Estados Unidos, Boas formó al mexicano Manuel Gamio para aplicar el relativismo cultural al estudio de las poblaciones indígenas mexicanas. Gamio se convirtió en uno de los fundadores del indigenismo, una política gubernamental

que pretendía integrar a las poblaciones indígenas al Estado moderno, y en 1948 fue el primer director del Instituto Indigenista Mexicano.

Gamio compartió políticas integracionistas con el antropólogo estadounidense John Collier, comisionario de la Oficina de Asuntos Indígenas (OIA, por sus siglas en inglés) entre 1933 y 1945. Estas conexiones transnacionales se convirtieron en redes hemisféricas en 1940, cuando la OIA fundó el Instituto Indigenista Interamericano en México. Con Collier como presidente, el Instituto pretendía "promover una integración hemisférica de los aborígenes al Estado, posiblemente como parte de una política de buena vecindad en tiempos de guerra" (Blanchette, 2010, p. 44).

El Gobierno de Estados Unidos promovió la antropología aplicada a través de esa política del presidente Roosevelt (1933), que hacía hincapié en la colaboración entre Estados Unidos, Centroamérica y Sudamérica. Esta ideología respaldó al Instituto de Antropología Social del Instituto Smithsoniano, creado por Julian Steward en 1943, que organizó expediciones a América Latina, especialmente Colombia, Perú, Brasil y México. Varios antropólogos latinoamericanos fueron reclutados para contribuir con el *Manual de indios sudamericanos* (1959) de Steward,[2] financiado por fundaciones privadas como Rockefeller, Ford y Carnegie.

El establecimiento de colaboraciones universitarias entre Estados Unidos y América Latina entre 1940 y 1950 proporcionó trabajo a los antropólogos estadounidenses en el extranjero. Algunos ejemplos fueron: Tarasco, México-Universidad de California; Bahía, Brasil-Universidad de Columbia (el proyecto Wagley); Puerto Rico-Universidad de Columbia (el proyecto Steward); Chiapas, México-Universidad Harvard (Domingos de Figueiredo, 2010).

En el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en México, los antropólogos latinoamericanos reafirmaron su compromiso con el Estado modernizador, uniéndose así a otros actores:

2 Título original en inglés: *Handbook of South American Indians.*

gobierno, organizaciones religiosas y empresas. La integración forzosa de las poblaciones indígenas al Estado, utilizando la educación como principal estrategia de homogeneización, fue llevada a cabo tanto por antropólogos como por misioneros (Duque Platero, 2017) y se extendió por todo el continente, desde Canadá y Estados Unidos hasta Chile y Argentina a partir de la década de 1930, aunque reflejando los contextos nacionales contemporáneos. Al tachar a México de comunista, Brasil primero se negó a participar en la reunión interamericana, creando el SPI (Serviço de Proteção ao Índio o Servicio de Protección del Indio), que proporcionaba educación —alfabetización, educación bilingüe y cívica— y salud a las poblaciones indígenas. Pero no fue hasta que el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro se convirtió en director de la oficina de investigación del SPI, en 1952, que la antropología cobró relevancia para el Estado. En 1953, Brasil no solo se había unido al Instituto Indigenista Interamericano, sino que organizó su sexto congreso en Brasilia. En 1967, sin embargo, el Gobierno militar disolvió el SPI, sustituyéndolo por la agencia contemporánea FUNAI (Fundação Nacional do Índio) para gobernar a los pueblos indígenas (Lima, 2013; Pacheco de Oliveira & Freire, 1998; Benoît *et al.*, 2005; Ramos, 1990).

Las políticas de integración y aculturación al Estado impactaron en el desarrollo de la antropología aplicada, aunque "en 1945, con la renuncia de Collier como comisionado de Asuntos Indígenas, la antropología aplicada en la Oficina de Asuntos Indígenas[3] terminó" (Blanchette, 2010, p. 49). No obstante, en América Latina, el programa de aculturación planificada conocido como indigenismo continuó aliándose estrechamente con el Estado para integrar a las poblaciones aborígenes al Estado-nación (Pérez, 2007). Aunque basada en la disciplina antropológica, la promoción de las políticas indigenista también puede considerarse como una estrategia política de modernización del Estado.

Al promover programas de integración, aculturación y asimilación, las políticas indigenistas contribuyeron con la desaparición del

3 Bureau of Indian Affairs.

indigenismo nativo y sus promotores fueron acusados de profundizar el colonialismo interno y reforzar las sociedades nacionales duales (Báez, 1990; Nolasco, 1970; Bonfil Batalla, 1990; Aguirre Beltrán, 1973; Amador Gil, 2012). El indigenismo en América Latina está vinculado al culturalismo boasiano estadounidense y representa una estrategia política de buena vecindad:

> La influencia de la antropología estadounidense durante la segunda mitad del siglo XX se evidencia en la fundación de departamentos de antropología en todos los países y en la creación de institutos indigenistas que, desde el siglo XIX, representan una perspectiva filosófica y técnica que ahora es fuertemente criticada por la antropología latinoamericana. (Nahmad, 2010, p. 88)

El modelo indigenista de construcción nacional podría explicar la difícil inserción de la antropología aplicada en el ámbito antropológico latinoamericano (Marian Moya, comunicación personal, 2021). En 1971, por ejemplo, varios antropólogos latinoamericanos estuvieron entre los 11 intelectuales que firmaron la Declaración de Barbados, impugnando la influencia de la antropología aplicada estadounidense en América Latina y la política de aculturación indígena del indigenismo a un estado homogéneo imaginado. Bonfil Batalla (1966) llegó a considerar que la antropología aplicada estadounidense era perniciosa para América Latina, ya que "el cuerpo teórico utilizado en la antropología aplicada posee una tendencia de pensamiento conservador [que] no solo impide proponer soluciones eficaces, sino que además representa una tendencia que va en contra de los intereses nacionales de nuestros países" (p. 89). Los antropólogos, según los críticos, deberían comprometerse en la lucha por la liberación de los pueblos indígenas (indianismo) promoviendo el etnodesarrollo, basado en el conocimiento indígena, en un Estado culturalmente plural. Estas cuestiones siguen sin resolverse, tal como lo prueban el genocidio cultural de los niños indígenas en las escuelas residenciales de Canadá, recientemente dado a conocer, y el esfuerzo concertado a largo plazo para erradicar la cultura y las lenguas indígenas en los Estados Unidos (Luscombe, 2021; Beck, 2021).

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

También hubo críticas abiertas a las intervenciones de las ciencias sociales aplicadas de Estados Unidos en América Latina. Una de ellas fue la financiación por parte del ejército estadounidense en 1964 de científicos sociales —incluidos miembros de la Asociación Antropológica Americana— para estudiar los movimientos sociales y el potencial revolucionario, especialmente en Chile (Horowitz, 1967; Beals, 1969; Sahlins, 2000). Otro caso controvertido de cambio planificado por Estados Unidos en América Latina fue el proyecto Cornell-Perú (1952-1962), más conocido como el Proyecto Vicos (Holmberg & Dobyns, 1962). En colaboración con el Instituto Indigenista Peruano, Allan Holmberg, de la Universidad de Cornell, alquiló una hacienda para aplicar y supervisar un programa de desarrollo destinado a integrar a los campesinos al Estado (Greaves *et al.*, 2011). Acuñando el término "intervención participante", Holmberg y su equipo documentaron el experimento de transformar a los campesinos en propietarios de tierras. Vicos se erige como un importante ejemplo de cambio inducido en la antropología y ha seguido siendo controvertido. Si bien, por un lado, proporcionó un campo de entrenamiento a antropólogos estadounidenses y peruanos, por otro, mostró la intromisión de una potencia extranjera en la reforma agraria peruana de 1969. Los estudiantes de Holmberg (Ávila & Bolton, 2016), organizadores del primer congreso de antropología aplicada en Perú con el Colegio Profesional de Antropólogos del Perú, en 2013, sostienen que el proyecto Vicos dio inicio a la antropología aplicada en ese país.

Las Naciones Unidas también financiaron programas de modernización del Estado. El Programa Indigenista Andino (PIA), un proyecto de asistencia técnica financiado por la Organización Internacional del Trabajo de las Naciones Unidas, pretendía integrar a las poblaciones indígenas quechua y aimara de Bolivia, Ecuador y Perú a sus respectivos Estados. Al igual que otros proyectos de modernización, se centró en la educación, la salud y la economía:

> El PIA fue un proyecto clave en el despliegue de las políticas estatales indigenistas en los países andinos en las décadas de 1950 y 1960, con el objetivo de integrar y modernizar a los sectores rurales de la población

> nacional considerada indígena. Al mismo tiempo, el programa siguió las líneas del emergente campo de la cooperación internacional para el desarrollo después de la Segunda Guerra Mundial. (Breuer, 2018, p. 3)

Uno de los principales ámbitos de la antropología aplicada que emplearon los antropólogos aplicados estadounidenses en América Latina fue la nutrición y la salud pública (Foster, 1952, 1982; Paul, 1955). Los proyectos fueron financiados por la Fundación Interamericana, los Gobiernos nacionales y fundaciones privadas como Rockefeller y Kellogg. La Organización Panamericana de la Salud, oficina regional de la Organización Mundial de la Salud para las Américas, fundó el Instituto de Nutrición de Centroamérica y Panamá (INCAP) en 1949 para prestar asistencia técnica en el tratamiento de los problemas de salud de la región. El INCAP empleó a numerosos antropólogos estadounidenses, como Richard Adams y Nancie González, y formó a talentosos profesionales latinoamericanos en Estados Unidos para que transfirieran sus conocimientos al regresar a sus países de origen (Scrimshaw, 2010). Estas colaboraciones nutrieron el naciente campo de la antropología médica al tender un puente entre las creencias y prácticas "tradicionales" y las "biomédicas u occidentales".

Durante las décadas de 1970 y 1980, las dictaduras militares en América Latina dejaron miles de personas muertas o en busca de exilio en otros países del "hemisferio" americano y Europa. Una colaboración única entre Estados Unidos y América Latina dio lugar al desarrollo de la antropología forense aplicada a los derechos humanos. Financiado por la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia,[4] el antropólogo forense Clyde Snow (1982) formó a un equipo argentino en la investigación de los abusos de los derechos humanos perpetrados por el terrorismo de Estado entre 1976 y 1983. El Equipo Argentino de Antropología Forense, fundado en 1986, fue el primer equipo latinoamericano de antropología aplicada que ayudó a localizar los restos de los desaparecidos para dar un respiro a las familias y procesar a los torturadores. En otros países latinoamericanos surgieron equi-

4 American Association for the Advancement of Science.

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

pos similares (uno de ellos es autor de un artículo en este número) y en 2003 la mayoría se había unido a la recién fundada Asociación Latinoamericana de Antropología Forense (ALAF).

En 1990, los antropólogos latinoamericanos fundaron, en Brasil, la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), que agrupa a las instituciones antropológicas de 23 países de América Latina y el Caribe. Los objetivos de ALA son fomentar el intercambio de ideas y el debate, defender los intereses comunes y promover una identidad regional. Algunos de sus miembros han argumentado que el trasplante de las antropologías hegemónicas surgidas en Francia, el Reino Unido y los Estados Unidos durante el siglo XIX en América Latina dio lugar a antropologías latinoamericanas dependientes, denominadas de diversas maneras como subalternas (Jimeno, 2004), antropologías del sur (Krotz, 2015; Sandoval López, 2021) y periféricas (Cardoso de Oliveira, 2008; Gil, 2015). Históricamente, los antropólogos fueron cómplices de la reproducción de este desequilibrio de poder, ya que muchos antropólogos radicados en Estados Unidos tuvieron experiencias de larga duración en América Latina, mientras que muchos antropólogos latinoamericanos recibieron educación superior en Estados Unidos, Europa, México y Brasil, y pasaron parte de su trayectoria profesional en esos países, convirtiéndose en élites en sus países de nacimiento. Además, los antropólogos latinoamericanos tendían a leer sobre todo antropología metropolitana. Por ejemplo, como afirma Pineda Camacho (2007), la antropología colombiana:

> Forma parte del género de las antropologías de la periferia o del sur, y gran parte de su práctica profesional está condicionada […] en relación con las antropologías metropolitanas —de Inglaterra, Francia, Estados Unidos— […]. Pero los antropólogos del sur... no se conocen demasiado entre sí ni se leen mucho. (p. 5)

Para ayudar a contrarrestar esta disparidad, la ALA encargó a respetados antropólogos que hicieran una selección de los mejores artículos de antropología para una serie titulada Colección de Antropologías Hechas en América Latina. En 2021, Argentina y Colombia

han publicado tres volúmenes cada uno; Venezuela, dos volúmenes; Perú y Uruguay, un volumen cada uno; mientras que otros volúmenes están en preparación en varios otros países.[5] A largo plazo, la serie pretende corregir el desequilibrio entre la producción antropológica local y la global:

> Somos "antropologías del sur", sí, pero no estamos encerrados en la ignorancia de nuestros límites ni somos impermeables a las influencias provenientes del norte y del sur "global". De hecho, uno de los argumentos más contundentes en defensa de lo que venimos haciendo es que la antropología no puede seguir una perspectiva naciocéntrica porque el conocimiento científico es universal. (Guber, 2021, pp. 31-32)

La serie busca reforzar una identidad antropológica latinoamericana basada en el compromiso político nacional, por lo que "la relación con la sociedad nacional se convirtió en un modelo para la interacción de la comunidad y la universidad. Esto contribuyó a hacer inseparables la antropología aplicada y la académica en los roles profesionales" (Bozzoli, 1994, párr. 6).

Esta revisión histórica abreviada de la antropología aplicada en el continente americano pretende demostrar que la interpenetración del conocimiento, no perturbada por las fronteras nacionales, puede entenderse en un contexto regional. La antropología latinoamericana se entiende mejor dentro de las teorías de desarrollo-modernización, dependencia, sistemas mundiales y globalización. Desde inicios del siglo XIX, la antropología estadounidense permeó las formas de abordar los temas relevantes para la modernización del Estado en América Latina: la integración de las poblaciones indígenas, la amalgama de las etnomedicinas con la biomedicina, la superación de las inequidades nutricionales y la provisión de una educación homogénea. Muchos antropólogos estadounidenses fueron contratados para dirigir programas que trataban esos temas en América Latina y un gran número de antropólogos latinoamericanos se formaron en Estados Unidos o

5 En 2022 se publicaron cuatro volúmenes de Ecuador, con el apoyo editorial de Abya-Yala (n. del e.).

en centros regionales, originalmente en México y más recientemente en Brasil (García, 2014).

Esta reseña también reproduce mi propia trayectoria. Cuando me trasladé a Estados Unidos para cursar estudios superiores, experimenté los límites parroquiales de la antropología estadounidense. Me desconcertaba escuchar afirmaciones como "la antropología es" al referirse a la investigación que solo se publica en inglés (algunas eran traducciones del francés). Para hacer llegar mi malestar a un público más amplio, copresidí una sesión en la reunión de la Asociación Americana de Antropología en 2002, junto a June Nash (2002), quien fue alumna de Sol Tax, uno de los principales promotores de la institucionalización de una antropología internacional a través de la revista especializada *Current Anthropology* y de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas. La sesión inspiró "Global Anthropologies", la sección internacional de *Anthropology News*. Pero solo después de copresidir una sesión sobre antropología aplicada en América Latina en la ALA, con Cynthia Pizarro y Diego Díaz, ganadores del Premio Internacional Pertti Pelto en la Sociedad para la Antropología Aplicada, me di cuenta de la necesidad de compartir la antropología aplicada latinoamericana en inglés. Si la mayoría de los angloparlantes no leen español o portugués, dirijámonos a ellos en inglés y veamos si ese acercamiento incita al diálogo. Los editores de *Human Organization*, Nancy Romero-Daza y David Himmelgreen, apoyaron la idea de un número especial y colaboraron para que este fuera posible. Poco sabía entonces de las presiones que estaba a punto de infligir a los futuros autores cuando les pedí que contribuyeran con este número. Como ninguno de ellos era nativo de la lengua inglesa, tuvieron que recurrir a traductores (algunos de ellos pagados de su bolsillo) para que sus textos se ajustaran al estilo y a la estructura exigidos por los revisores. Esta situación abre interrogantes sobre el modo en que las diferencias lingüísticas y de estilo repercuten en la comunicación global de ideas, sobre todo en detrimento de los no anglófonos.

## Nuestra contribución a través de este número especial

Este número de *Human Organization*, concebido para promover el diálogo hemisférico en torno a la antropología aplicada —ya sea que el término "aplicada" se utilice o esté implícito— ilustra la práctica contemporánea de la antropología aplicada en seis países latinoamericanos. Los artículos exploran temas de relevancia hemisférica, como la migración, los derechos humanos, la interculturalidad y el desarrollo participativo. Dos artículos nos instruyen sobre el estado de la antropología aplicada en Ecuador y Guatemala.

## Migración

La obra de Jorge Durand titulada "El desarraigo como la otra cara de la integración: Reencuadre de los estudios migratorios contemporáneos",[6] aborda una cuestión verdaderamente hemisférica, la migración y sus secuelas humanas. Centrándose en la frontera entre México y Estados Unidos, este artículo cuestiona el paradigma de la asimilación con la realidad de sus secuelas: el desarraigo. Durand expone el saldo de centroamericanos atrapados en México, sin poder cruzar a Estados Unidos o regresar a sus países de origen. El artículo complica los estudios sobre migración y muestra claramente las implicaciones prácticas de las políticas migratorias —o la falta de ellas—, responsables de forzar a las poblaciones vulnerables a un estado de limbo. El caso mexicano se compara con el de otras regiones del mundo en las que los migrantes se apilan como mercancía no deseada.

## Derechos humanos

La violencia armada ha alimentado, tanto a los movimientos guerrilleros como al terrorismo de Estado en toda América Latina, y la comprensión política de las violaciones de los derechos humanos después de los conflictos sigue influyendo en el discurso público del

6 "Uprootedness as the Other Side of Integration: Reframing Contemporary Migration Studies" (título original en inglés).

https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

hemisferio americano. "Hacia una antropología de la paz: reintegración de exguerrilleros en la sociedad colombiana",[7] de Santiago Álvarez, Ana Guglielmucci y Pedro Torres Palacio, contribuye con una perspectiva antropológica de la implementación de la paz. El artículo ofrece una interpretación etnográfica de los retos a los que se enfrentan los grupos civiles anteriormente armados a la hora de negociar con el Gobierno su reintegración social en el Estado. El complejo reajuste entre estos dos actores políticos repercute en un contexto político más amplio, que incluye la posición de las localidades, la autoridad de los ancianos indígenas, el compromiso local de las fuerzas internacionales y la diversa interpretación de los legados históricos, por nombrar algunos aspectos. Pensemos en el reciente etiquetado político del movimiento social Black Lives Matter ("Las vidas negras importan") en EE. UU. Los partidarios afirman que la brutalidad policial racista demuestra la desigualdad de la población, mientras que los detractores denuncian al movimiento como una cooptación marxista de la población negra en oposición a los valores familiares occidentales. La expansión mundial del movimiento ilustra el cuestionamiento moderno de las democracias que aceptan la desigualdad.

Una de las contribuciones humanitarias de la antropología forense a los derechos humanos consiste en comprender cómo la muerte violenta afecta a las poblaciones actuales. En "La antropología como acción humanitaria en Perú: muerte violenta y paisajes de la muerte fuera de lugar",[8] Roberto Parra, Digna Vigo-Coreal, Marta Palma Málaga, Daniel Castellanos, Lucio Condori, y Erika Sandy Martel-Trujillo sostienen que las muertes violentas perpetradas durante el conflicto armado peruano han alterado los paisajes físicos y sociales de las poblaciones vivas. El artículo contribuye al extenso trabajo de la antropología forense latinoamericana para devolver los cuerpos a las familias con el fin de realizar ritos de muerte culturalmente apro-

7 "Towards an Anthropology of Peace: Reintegration of Former Guerrillas into Colombian Society" (título original en inglés).

8 "Anthropology as a Humanitarian Action in Peru: Violent Death and Deathscapes Out of Place" (título original en inglés).

piados en el caso de que el cuerpo físico haya sido obliterado en fosas comunes. Estos lugares, afirman los autores, "contaminan el paisaje y alteran el orden social con los vivos". Desvelar el genocidio en los lugares de enterramiento clandestinos, mediante intervenciones forenses y testimonios locales, ayuda a restaurar el orden social, ya que una "mala muerte" se transforma en una "buena muerte" para los vivos. No son solo los muertos los que están en juego, sino el costo emocional y político de los asesinatos en la población en general, una cuestión que también puede plantearse en relación con los lugares donde se han perpetrado muertes violentas contra los afrodescendientes y los pueblos indígenas (DasGupta *et al.*, 2020; Stelkia, 2020, para Canadá; Belfi, 2020; CIDH, 2018, para Estados Unidos).

## Interculturalidad

En "Diálogo intercultural: Fortaleciendo la relación entre las escuelas primarias indígenas y sus comunidades a través de la resignificación de los conocimientos tradicionales en el centro de Veracruz (México)",[9] Eréndira Campos García Rojas analiza una intervención educativa participativa para promover el diálogo intercultural. La autora muestra cómo la colaboración con los profesores y los estudiantes compensa el modelo de educación tradicional, aún vigente, basada en la ideología indigenista, que anteriormente había instigado la aculturación indígena al Estado. Campos muestra cómo el diálogo de saberes, una metodología intercultural crítica, ayuda a hacer frente a la etiqueta de déficit aplicada a las poblaciones indígenas. Vélez-Ibáñez y Greenberg aplicaron un marco conceptual similar, las bases de conocimiento, a la educación pública de los hogares mexicano-estadounidenses en Estados Unidos (1992).

9 "Intercultural Dialogue: Strengthening the Relationship between Indigenous Primary Schools and their Communities through the Resignification of Traditional Knowledge in Central Veracruz, México" (título original en inglés).

## Desarrollo participativo

En "Vínculos, puentes y enlaces del capital social en una asociación comunitaria: las tres dimensiones de un proyecto aplicado en Argentina",[10] Cynthia Pizarro analiza el proyecto de desarrollo participativo de su equipo de antropología aplicada. El objetivo del proyecto era reforzar el capital social de una asociación comunitaria para que las negociaciones entre las partes interesadas fueran eficaces, especialmente en torno a cuestiones medioambientales. El equipo utilizó el conocimiento local para desvelar categorías analíticas mediante talleres de colaboración y presentaciones públicas. La colaboración entre la asociación y el equipo aumentó la visibilidad pública de la asociación y formó a los miembros del equipo en la investigación socialmente comprometida. El artículo aporta un marco de capital social a los enfoques participativos del desarrollo comunitario en el hemisferio.

## La situación de la antropología aplicada en Ecuador y Guatemala

En "El programa de antropología aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana: rasgos de la impronta aplicada de la sabiduría antropológica desde su praxis histórica",[11] José Juncosa recurre a la investigación de archivo y a la experiencia personal para reflexionar sobre un programa de antropología aplicada, fundado en 1990 por la orden salesiana con los shuar amazónicos. Al cuestionar el conocimiento externo de las intervenciones oficiales en los territorios indígenas, este programa intercultural y plurinacional validó la producción conjunta de conocimiento de antropólogos, misioneros y pueblos indígenas. La formación de activistas en territorios indígenas

10 "Bonding, Bridging and Linking Social Capital in a Community Association: Three Dimensions of an Applied Project in Argentina" (título original en inglés).

11 "The Applied Anthropology Degree Program at the Universidad Politécnica Salesiana: Features of the applied signature of anthropological wisdom from its historical praxis" (título original en inglés).

a través de modalidades de aprendizaje a distancia es una importante contribución a la antropología de la praxis.

En "Haciendo que la antropología aplicada sea relevante en la Guatemala contemporánea",[12] Alejandra Colom historiza la antropología aplicada dentro de la política nacional e internacional. Mientras que muchos proyectos aplicados financiados por Estados Unidos se interrumpieron durante los 36 años de guerra civil en Guatemala, que comenzó en la década de 1950, tras la firma de los acuerdos de paz de 1996 surgieron considerables colaboraciones entre universidades extranjeras, en su mayoría estadounidenses y guatemaltecas para llevar a cabo proyectos de investigación y escuelas de campo. Actualmente, la Guatemala Scholars Network (GSN) comprende más de 300 académicos y profesionales, en su mayoría de Estados Unidos, que trabajan en ese país. Su posición central, argumenta Colom, difiere de los cerca de 400 antropólogos guatemaltecos cuya producción permanece raramente citada en las publicaciones en inglés, replicando las divisiones históricas entre antropologías "centrales" y "periféricas". Ninguna de las dos universidades guatemaltecas que imparten antropología aplicada utilizan el término "aplicada" cuando describen los planes de estudio para abordar los problemas actuales con impacto político, una cuestión que habla del nombre de la especialización.

## La profesionalización e institucionalización de la antropología aplicada en América Latina

Las sociedades profesionales agrupan a miembros con intereses comunes para compartir publicaciones, asistir a reuniones, otorgar premios y establecer políticas organizativas. Estados Unidos cuenta con una organización profesional de larga data dedicada a las ciencias sociales aplicadas, la Sociedad de Antropología Aplicada (SfAA). Otras instituciones de antropólogos estadounidenses consagrados a la práctica

12 El título original en inglés es: "Making applied anthropology relevant in contemporary Guatemala".

y la aplicación son la Asociación Nacional para la Práctica de la Antropología (NAPA, por sus siglas en inglés), una unidad de la Asociación Americana de Antropología y las organizaciones locales de profesionales, la más importante de las cuales es la Asociación de Antropólogos Profesionales de Washington (WAPA, por sus siglas en inglés).

La experiencia asociativa latinoamericana en antropología aplicada se asemeja más a la de Canadá y Europa que a la de Estados Unidos en lo que respecta a su participación en redes profesionales locales más que en una sociedad nacional de antropología aplicada. En Canadá, por ejemplo, la Red de Antropólogos Prácticos y Aplicados[13] se encuentra dentro de la Sociedad Canadiense de Antropología (CASCA, por sus siglas en inglés) ya que "siempre ha habido espacio dentro de la CASCA para la antropología aplicada […] sin […] un afanoso deseo de tener esfuerzos separados y dirigidos" (Waldram, 2010, p. 229). En Europa, la Red de Antropología Aplicada (AAN, por sus siglas en inglés) de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales (EASA) responde a los intereses de los antropólogos profesionales. En cambio, la mayor asociación de antropología de América Latina, la ALA, no ha desarrollado una red de antropología aplicada. Más bien, en la mayoría de los países latinoamericanos existen colegios de graduados en antropología (CGA) independientes que promueven los intereses de los antropólogos profesionales, evitando el término "aplicado" por sus connotaciones políticas. En Brasil, por ejemplo, "los antropólogos nunca se sintieron cómodos con el nombre de antropología aplicada y sus vínculos con una antropología del Estado" (Aires, 2017, p. 120). Esto contrasta con la amplia literatura en Estados Unidos y una más modesta en Canadá (Hedican, 2008; Freedman, 1977; Erwin, 2004) sobre la antropología aplicada.

¿Qué hay en un nombre? La Sociedad de Antropología Aplicada se fundó en 1941, luego de que la Asociación Antropológica Americana denegara su petición de formar una sección especial. Su principal revista,

13 Practicing and Applied Anthropologists Network.

originalmente llamada *Applied Anthropology*, describía a los antropólogos aplicados como "técnicos inteligentes formados en ciencias sociales y con experiencia en administración y programas de acción" (Loomis, 1943, p. 33). Este enfoque de ingeniería social de las ciencias sociales influyó en los proyectos verticalistas de modernización en el hemisferio, incluyendo a la integración de la población indígena al Estado.

En Estados Unidos y Canadá, la disminución del empleo universitario de tiempo completo (Speakman *et al.*, 2018) llevó a los antropólogos a ejercer su profesión en otros sectores de la economía (U. S. Bureau of Labor Statistics, 2021). Estos nuevos lugares de trabajo generaron una menor participación en las principales asociaciones antropológicas, debido a la falta de apoyo financiero y disciplinario por parte de los empleadores, a las obligaciones contractuales que no apoyan la publicación o la asistencia a las reuniones, o a la simple falta de interés. Como antropólogos en ejercicio que trabajan en diversas instituciones, organizaciones y agencias, los profesionales ya saben que el conocimiento se utiliza para abordar problemas, para lo que se les paga en los trabajos de tiempo completo. Muchos se afilian a organizaciones locales de profesionales para establecer redes con profesionales regionales afines.

En América Latina, en cambio, los antropólogos han combinado tradicionalmente una variedad de roles ocupacionales, a menudo desempeñados en varios sitios: la enseñanza —generalmente en varias universidades—, la administración pública, la consultoría privada en la industria, las organizaciones internacionales, las empresas o las ONG, y la investigación. Vivir de diversas fuentes de financiación contribuye a experimentar una interfaz entre la antropología aplicada y la no aplicada (Guerrón Montero, 2002; Freidenberg, 2001).

Otra diferencia entre la práctica de la antropología en América Latina y en los Estados Unidos se relaciona con los recursos dedicados a la educación y capacitación en antropología aplicada. Se podría argumentar que la antropología aplicada puede haberse institucionalizado profesionalmente en los EE. UU. debido al creciente número

de programas de antropología aplicada (Consortium of Practicing and Applied Anthropologists, COPAA), cuya cifra asciende a 27 en 2021. Por el contrario, no hay departamentos de antropología aplicada en Canadá (Waldram, comunicación personal) ni en América Latina (una excepción es Ecuador, véase Bartoli, 2005; Juncosa, este número). La antropología aplicada puede enseñarse como un curso o puede utilizarse para nombrar una sesión en una reunión, pero no hay departamentos de antropología aplicada en América Latina.

Finalmente, el significado del término antropología aplicada difiere regionalmente en el hemisferio. En los Estados Unidos, las conversaciones sobre "qué hay en un nombre" siguen acechando a los antropólogos aplicados y en ejercicio (Guerrón Montero, 2008; Fiske & Freidenberg, 2018) incluso cuando se ha encontrado que la antropología aplicada y pública son convergentes (Lamphere, 2004). En América Latina, el ejercicio profesional de la antropología se piensa como una forma crítica de indagación social (Jimeno, 2005) y "en México la discusión [entre antropología académica y aplicada] carece de originalidad, ya que la disciplina nació como una herramienta vinculada a la planificación de políticas públicas, especialmente aquellas relacionadas con los grupos desplazados por el desarrollo capitalista" (Pérez Lizuar & Lapati, 2005, p. 5). Al utilizar la antropología como una forma de conocimiento político para respaldar al Estado, los antropólogos están acostumbrados a interactuar con una diversidad de interlocutores/interesados. Además de Estados Unidos, México y Brasil han formado a muchos antropólogos latinoamericanos. El persistente binomio, de larga data, entre antropología aplicada y no aplicada podría estar más relacionado con las condiciones del mercado laboral y las jerarquías académicas que con diferencias intelectuales importantes.

## Antropologías aplicadas nacionales y hemisféricas: barreras y caminos

¿Podrían las conexiones norte-sudamericanas en la antropología aplicada desde los años 1930 ayudar a promover el entendimiento y

la colaboración hemisférica en el siglo XXI? Las barreras de comunicación incluyen el idioma, las estructuras de pensamiento y expresión cultural, y las suposiciones sobre la legitimidad de "otras antropologías".

Las diferencias lingüísticas son, sin duda, fundamentales, pero es el uso de la lengua lo que resulta esencial en la comunicación. Si bien la educación superior latinoamericana requiere habilidades de lectura en inglés, estas no se traducen automáticamente en una competencia de escritura. Algunos colaboradores de este número, cuya lengua materna es el español o el portugués, se esforzaron por escribir en inglés (algunos incluso pagaron a traductores), cuidando que su estilo de redacción tuviera sentido para un público angloparlante. A pesar de los esfuerzos de los autores, los revisores nativos de habla inglesa criticaron su uso del inglés. ¿Podría esto estar relacionado con prejuicios generalizados sobre otras antropologías, basados en marcos epistemológicos condicionados por el posicionamiento político? Incluso cuando se escribe en inglés, no solemos leer la antropología producida en la India o Australia tanto como la producida en Estados Unidos y el Reino Unido o aquella producida fuera de los centros de investigación de renombre.

Otras barreras son: la estructura menos directa de la expresión en español y portugués, que reduce la comprensión del estilo en inglés; la tendencia de los antropólogos anglófonos a publicar mayoritariamente en inglés y las limitaciones económicas de los antropólogos latinoamericanos para costear la asistencia a reuniones o los gastos de publicación.

Una división norte-sur en la producción de conocimiento podría resultar una idea demasiado simplista para superar las barreras hemisféricas del intercambio intelectual. Por un lado, tendemos a pensar en antropologías nacionales más que en centros de producción de conocimiento antropológico. Sin embargo, cuando nos referimos a la antropología estadounidense pensamos en unos cuantos departamentos de antropología, no en el país (Guber, 2021). Las antropologías

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

son producidas por antropólogos integrados en círculos intelectuales, no ubicados en naciones.

Por otro lado, como se ha mencionado anteriormente, los antropólogos latinoamericanos tienden a leer más las antropologías de Estados Unidos, Reino Unido y Francia que las propias, razón por la cual la Asociación de Antropología Latinoamericana (ALA) comenzó a recopilar la producción antropológica nacional. Centrar la antropología en la periferia, sin embargo, no ha dado lugar a la colaboración y quizás haya creado distancia entre las antropologías del norte y del sur. Parece que seguimos enmarcando la antropología al interior de los Estados-nación, pasando por alto la diversidad dentro y fuera de las fronteras nacionales (Vélez Ibáñez & Heyman, 2017; Freidenberg & Durand, 2016), y despreciando la influencia de las historias regionales en la producción de conocimiento local. El reto que sugiero es centrarse menos en el término "aplicado" y más en cómo se diagnostican los problemas sociales y se comparan las soluciones en todo el hemisferio, un marco que he utilizado para contextualizar los temas presentados por los artículos incluidos en este número. Creo que este enfoque ayudaría a trascender las barreras, a crear un cuerpo de conocimientos sobre la antropología aplicada en América y a enriquecer la práctica de la antropología. Sugiero varias estrategias para lograr esta tarea.

Una de ellas es crear conciencia sobre el valor de una antropología aplicada hemisférica. Sostengo que todo conocimiento es intrínsecamente aplicado —independientemente del diseño inicial, alguien, en algún lugar, en algún momento, utilizará el conocimiento—. Nos exhorto a utilizar una perspectiva histórica y comparativa de los usos del conocimiento, en lugar de categorías y etiquetas como "antropología aplicada". Otra estrategia para construir una antropología aplicada hemisférica es convencer a los estudiantes y colegas de que las búsquedas bibliográficas realizadas en idiomas distintos del inglés, incluso recurriendo a motores de traducción, hablan de una buena investigación. Nuestros estudiantes anglófonos, incluidos los bibliotecarios universitarios que imparten formación sobre la

búsqueda de bibliografía, no tienen en cuenta otros idiomas porque no los dominan. Pero hay que recordarles que en los países que no son de habla inglesa, los estudiantes están capacitados para leer sobre temas relacionados con la lengua de publicación y traducir al menos los resúmenes.

Una tercera forma de fomentar las conexiones hemisféricas es aprovechar la comunicación virtual, mejorada tras la epidemia de COVID-19, para celebrar encuentros hemisféricos de antropología aplicada. En la actualidad, la mayoría de las reuniones se desarrollan bajo un formato híbrido, aunque muchas tienen un coste de inscripción. Deberíamos aprovechar la expansión global del acceso a internet para equiparar el coste con los ingresos y así aumentar la participación. Dado que los costos de la traducción simultánea son formidables, el tema del coste de la traducción de las publicaciones deberá extenderse a las presentaciones.

Propongo volver a la mesa de dibujo, por así decirlo, para revisar la epistemología de la producción de conocimiento como un problema teórico y práctico en lugar de seguir clasificando el conocimiento utilizando etiquetas disciplinarias. Ese proceso ayudará a recordar que hay diferentes modos de producción de conocimiento y fomentará la convivencia intercultural en lugar de imponer un canon desarrollado en el seno de las economías centrales. En la dimensión hemisférica, mi propuesta proviene de la visión de Sol Tax de una antropología global, posteriormente entendida como antropologías mundiales (Ribeiro & Escobar, 2006; Gledhill, 2016) implementada por la UIAES (Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas): el avance de los intercambios académicos a través de las fronteras nacionales.

> Como ciencia social occidental posibilitada por lugares no occidentales, la antropología está en condiciones de contribuir con la visibilidad de otras formas de conocimiento. Para ello, es necesario tomar conciencia del conocimiento antropológico como un proceso dialógico de traducción —entre lo local y lo universal, entre las historias y la Historia, entre lo singular y lo general. (De la Cadena, 2006, p. 221)

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

Una primera cuestión epistemológica a abordar en la construcción de una antropología hemisférica aplicada se refiere a cómo diseñamos y producimos un conocimiento antropológico que pretende incidir positivamente en el bienestar social. Una segunda cuestión epistemológica es si por conocimiento nos referimos al producido por el antropólogo individualmente o como miembro de un equipo, o al conocimiento coproducido con otros interlocutores (Achilli, 2017). Abordar esta cuestión nos devuelve al persistente recordatorio de que la antropología es siempre coproducida.

Asimismo, todo conocimiento es utilizable, se pretenda o no, por alguien, en algún lugar, en algún momento. Así, la práctica contribuye a la aparición de nuevos problemas teóricos, en un proceso cíclico y de bola de nieve sin fin: una grave sequía que amenaza una próxima cosecha es un problema empírico que genera un problema de investigación —es decir, ¿cómo podemos atenuar mejor los efectos de la sequía?— que a su vez da lugar a una posible aplicación práctica —por ejemplo, aumentar el suministro de agua de forma artificial— que inicia un problema de investigación; es decir, cómo podemos lograrlo mejor. Esta circularidad en la producción de conocimiento impulsa una tercera cuestión epistemológica: ¿cómo se convierte un problema puramente heurístico en una solución políticamente alternativa cuando la acción implica a múltiples actores? Podría decirse que la proliferación de etiquetas en Estados Unidos para el uso del conocimiento antropológico —aplicado, práctico, practicante, público, praxis antropológica versus antropología teórica, pura o académica— se relaciona con la epistemología, mientras que en América Latina el uso del conocimiento combina la epistemología con la política. Para Jimeno (2004), la antropología latinoamericana comparte la "preocupación por entender a los pueblos estudiados no como mundos exóticos, aislados o lejanos, sino como parte del problema de la construcción de la nación y la ciudadanía" (p. 34). Así, en América Latina, un antropólogo es considerado un ciudadano-investigador (Jimeno, 2004) y "hacer antropología es un acto político" (Ramos, 1999, p. 172). La política se utiliza en este contexto en un sentido reflexivo,

independientemente de la participación en un partido o movimiento político. En Brasil, por ejemplo, el concepto de aculturación, central en el indigenismo, se transformó en relaciones interétnicas y no en el estudio de un solo grupo (Ramos, 1990), y el contacto cultural fue conceptualizado como transfiguración étnica (Ribeiro, 1971) o situación interétnica (Cardoso de Oliveira, 1978).

Como atestiguan los artículos de este número especial, hay antropología aplicada en América Latina. La sustancia de la antropología aplicada está ahí, el nombre quizás no. Si la producción de conocimiento es un problema epistemológico, los usos del conocimiento son políticos, ya que los antropólogos están inmersos en contextos socioculturales-económicos-políticos. Tal vez, como afirma Vessuri (2019), debamos explorar si "el canon se ha convertido en un chaleco de fuerza que obstaculiza el crecimiento del conocimiento" (p. 26), entendiendo el canon como "un cuerpo de principios: reglas, estándares o normas, caminos/trayectorias idealizadas o generalizadas que representan propiedades comunes; actividades deliberadas asociadas al estudio, el pensamiento, la experimentación y el viaje, incluyendo el dominio de la lengua inglesa" (p. 26).

Exhorto a las llamadas antropologías periféricas, indígenas o del sur, y a las llamadas antropologías hegemónicas, u occidentales o del norte, a que recuerden que la producción de conocimiento antropológico, inherentemente local e impulsada por el contexto, puede transformarse en una conversación hemisférica intercultural y convivencial. Independientemente de dónde hayan nacido los antropólogos aplicados, dónde trabajen o qué idioma utilicen, el norte y el sur deben superar la propensión a clasificar la producción antropológica a nivel nacional. El conocimiento puede producirse, difundirse y utilizarse dentro de un contexto político nacional específico, pero no debe verse obstaculizado por las fronteras creadas por los humanos.

## Agradecimientos

Agradezco la colaboración de Cynthia Pizarro y Diego Díaz durante la concepción y las discusiones iniciales del proyecto. A los editores de *Human Organization*, Nancy Romero-Daza y David Himmelgreen por su apoyo y estímulo. A Erve Chambers, Marian Moya, Carlos Vélez-Ibáñez, Rosana Guber y James Waldram por sus comentarios sobre los borradores. Asimismo, a la antropóloga y traductora Analía Kerman por su labor de traducción crítica del texto (anakerman78@gmail.com).

## Referencias bibliográficas

Achilli, E. (2017). Construcción de Conocimientos Antropológicos y Coinvestigación Etnográfica: Problemas y Desafíos. *Cuadernos de Antropología Social*, *45*, 7-20.

Aguirre Beltrán, G. (1973). *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunicad dominical en Mesoamérica*. Instituto Nacional Indigenista.

Aires, M. P. (2017). Etnología Aplicada e Indigenismo no México: a Trajetória de Salomon Nahmad vista do Brasil. *Estudos Ibero-Americanos*, *43*(1), 112-121.

Amador Gil, A. C. (2012). As Ciências Sociais ao Serviço do Colonialismo? A Antropologia Aplicada, o Auge do Indigenismo e Sua Crise no México da Segunda Metade do Século XX. *Dimensões*, *29*, 309-332.

Ávila, J., & Bolton, R. (2016). *Antropología aplicada en el Perú de hoy: estudios de casos*. Colegio Profesional de Antropólogos del Perú; Fundación Chijnaya, Palm Springs.

Báez, J. (1990). ¿Hacia el crepúsculo indigenista? *Plural*, *227*, 19-26.

Bartoli, L. (2002). *Antropología aplicada: historia y perspectivas desde América Latina*. Abya-Yala.

Beals, R. (1969). *Politics of Social Research: An Inquiry into the Ethics and Responsibilities of Social Scientists*. Aldine.

Beck, D. (2021, 8 de octubre). "Truth and Healing Commission" could help Native American communities traumatized by government-run boarding schools that tried to destroy Indian culture. *The Conversation*.

Belfi, E. (2020, 20 de junio). Native Solidarity with Black Lives Matter as Both Communities Confront Centuries-Long State Violence. *Cultural Survival*.

Benoît de L'Estoile, F. N., & Sigaud, L. (2005). *Empires, Nations, and Natives*. Duke University Press.
Blanchette, T. (2010). La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos: 1934-1945. *Desacatos*, *33*, 33-52.
Bonfil Batalla, G. (1966). Conservative Thought in Applied Anthropology: A Critique. *Human Organization*, *25*(2), 89-92.
Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo: una civilización negada*. Grijalbo.
Bozzoli de Wille, M. (1994). La antropología aplicada en Costa Rica y en Centroamérica. *Reflexiones*, *22*(1).
Breuer, M. (2018, junio). El "Programa Indigenista Andino" en la prensa: imágenes de lo indígena y la cooperación internacional para el desarrollo (1953-1965). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (18), 1-17.
Cardoso de Oliveira, R. (1978). Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica. En Autor, *A Sociologia do Brasil Indígena*. Edições Tempo Brasileiro.
Cardoso de Oliveira, R. (2008). Peripheral Anthropologies versus Central Anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*, *42*(51), 10-30.
Chambers, E. (1985). *Applied Anthropology: A Practical Guide*. Waveland Press.
CIDH. (2018). *African Americans, Police Use of Force, and Human Rights in the United States*. Organization of American States.
DasGupta, N., Shandal, V., Shadd, D., & Segal, A. (2020, 14 de diciembre). The Pervasive Reality of Anti-Black Racism in Canada: The Current State, and what to do about it. *BCG and Civic Action*.
De la Cadena, M. (2006). The Production of Other Knowledges and Its Tensions: From Andeanist Anthropology to "Interculturalidad"? En L. G. Ribeiro & A. Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power* (pp. 201-225). Berg.
Domingos de Figueiredo, R. (2010). Tendências e Dilemas da Antropologia Norte-Americana: Sobre a História do Instituto de Antropologia Social da Smithsonian Institution e Sua Presença no Brasil. *Revista de Antropología*, *53*(1), 237-276.
Duque Platero, L. (2017). Hegemonia e os Programas de Educação Indígena no México e no Brasil (1940-1970. *Espaço Amerindio*, *11*(2), 229-255.
Erwin, A. (2000). *Applied Anthropology: Tools and Perspectives for Contemporary Practice*. Allyn & Bacon.
Fiske, S., & Freidenberg, J. (2018). Introduction: Where is Practice in Practicing Anthropology? *Practicing Anthropology*, *40*(1), 2-17.

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

Foster, G. (1952). Relationships between Theoretical and Applied Anthropology: A Public Health Program Analysis. *Human Organization*, *11*(3), 5-16.
Foster, G. (1982). Applied Anthropology and International Health: Retrospect and Prospect. *Human Organization*, *41*(3), 189-197.
Freidenberg, J. (2001). Applied Anthropology/Antropología de la Gestión: Debating the Uses of Anthropology in the United States and Latin America. *Journal of Latin American Anthropology*, *6*(2), 4-19.
Freidenberg, J., & Durand, J. (2016). How Do We talk about Migration? Voices from the United States and Mexico: An Introduction. *Practicing Anthropology*, *38*(1), 7-10.
García, F. (2014). La relación entre la antropología mexicana y ecuatoriana: ¿un camino de ida y vuelta? *Revista Antropología del Sur*, *1*, 105-118.
Gil, G. (2015). Centros y periferias antropológicas: Julian Steward y el "Handbook of South American Indians". *Avá*, *26*, 127-153.
Gledhill, J. (ed.). (2016). *World Anthropologies in Practice: Situated Perspectives, Global Knowledge*. The Association of Social Anthropologists.
Greaves, T., Bolton, R., & Zapata, F. (eds.). (2011). *Vicos and Beyond: A Half Century of Applying Anthropology in Peru*. Rowman & Littlefield.
Guber, R. (2021). Antropologías latinoamericanas: ¿un álbum de los recuerdos o las raíces de nuestro quehacer? *Plural*, *7*, 29-40.
Guerrón-Montero, C. (2002). Introduction: Practicing Anthropology in Latin America. *Practicing Anthropology*, *24*(4), 2-4.
Hedican, E. (2008). *Applied Anthropology in Canada: Understanding Aboriginal Issues*. University of Toronto Press.
Holmberg, A., & Henry, D. (1962). Community and Regional Development: The Joint Cornell-Peru Experiment: The Process of Accelerating Community Change. *Human Organization*, *21*, 107-109.
Horowitz, I. (ed.). (1967). *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relationship between Social Science and Practical Politics*. MIT Press.
Jimeno, M. (2004). La vocación crítica de la antropología latinoamericana. *Maguaré*, *18*, 33-58.
Krotz, E. (2006). Towards Unity in Diversity in World Anthropology. *Critique of Anthropology*, *26*(2), 233-238.
Krotz, E. (2015). Las antropologías segundas en América Latina: interpelaciones y recuperaciones. *Cuadernos de Antropología Social*, *42*, 5-17.
Lamphere, L. (2004). The Convergence of Applied, Practicing, and Public Anthropology in the 21st Century. *Human Organization*, *63*(4), 431-443.

Lima, A. C. de S. (2013). O Exercício da Tutela sobre os Povos Indígenas: Considerações para o Entendimento das Políticas Indigenistas no Brasil Contemporâneo. *Revista de Antropologia*, *55*(2), 781-831.
Loomis, C. (1943). *Applied Anthropology*, *2*(2), 33-35.
Luscombe, R. (2021, 15 de noviembre). Researchers Identify 102 Students Who Died at Native American School in Nebraska. *The Guardian*. https://bit.ly/3A7mAOe
Nahmad, S. (2010). Antropología y políticas públicas indigenistas en el continente americano. *Desacatos*, *33*, 85-92.
Nash, J. (2002, marzo). Forum on Institutionalizing International Anthropology. *Anthropology News*, 10.
Nolasco, M. (1970). La antropología aplicada en México y su destino final. En A. Warman, M. Nolasco, G. Bonfil, M. Olivera de Vázquez & E. Valencia (eds.), *De eso que llaman antropología mexicana* (pp. 66-93). Nuevo Tiempo.
Pacheco de Oliveira, J., & Almeida, A. (1998). Demarcação e Reafirmação étnica: um Ensaio sobre a Funai. En J. Pacheco de Oliveira (coord.), *Indigenismo e Territorizaçâo. Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo* (pp. 69-123). Contratapa.
Paul, B. (1955). *Health, Culture and Community*. Russell Sage Foundation.
Pérez Lizaur, M., & Latapí Escalante, A. (eds.). (2005). Retos de la antropología aplicada. *Cuicuilco*, *12*(35), 5-117.
Pérez, M. (2007). Las perspectivas y retos de la antropología aplicada en el siglo XIX. *Revista Mad*, (16), 1-9.
Pineda Camacho, R. (2007). La antropología colombiana desde una perspectiva latinoamericana. *Revista Colombiana de Antropología*, *43*, 367-385.
Ramos, A. (1990). Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology*, *5*(4), 452-472.
Ramos, A. (1999). Anthropologist as Political Actor. *Journal of Latin American Anthropology*, *4*(2), 172-189.
Ribeiro Lins, G., & Escobar, A. (eds.). (2006). *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Berg.
Ribeiro, D. (1971). *Fronteras indígenas de la civilización*. Siglo XXI.
Sahlins, M. (2010). *Culture in Practice: Selected Essays*. Zone Books.
Sandoval López, P. (2021). Sobre las antropologías del sur y otras cuestiones urgentes. *Plural*, *1*(7), 41-52.
Scrimshaw, N. (2010). The Origin and Development of INCAP. *Food and Nutrition Bulletin*, *31*(1), 4-8.

Snow, C. (1982). Forensic Anthropology. *Annual Reviews of Anthropology*, *11*, 97-131.
Speakman, R., Hadden, C., Colvin, M., Cramb, J., Jones, T. […] Thomson, V. (2018). Market Share and Recent Hiring Trends in Anthropology Faculty Positions. *PLoS ONE*, *13*(9), e0202528.
Stelkia, K. (2020, 15 de julio). *Police Brutality in Canada: A Symptom of Structural Racism and Colonial Violence*. Yellowhead Institute.
Steward, J. (ed.). (1959). *Handbook of South American Indians*. Bulletin of the Bureau of American Ethnology.
U. S. Bureau of Labor Statistics. (2022). *Occupational Outlook Handbook: Anthropologists and Archaeologists*. Recuperado el 5 de enero de 2022, de https://bit.ly/2m9MjU2
Vélez-Ibáñez, C., & Greenberg, J. (1992). Formation and Transformation of Funds of Knowledge among U.S.-Mexican Households. *Anthropology & Education Quarterly*, *23*(4), 313-335.
Vélez-Ibáñez, C., & Heyman, J. (eds.). (2017). *The U.S.-Mexico Transborder Region: Cultural Dynamics and Historical Interactions*. The University of Arizona Press.
Vessuri, H. (2019). Crises That Mismatch Canons in Science: Provincialization, Transnationality, Conviviality? *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, *2*(1), 26-31.
Waldram, J. B. (2010). Engaging Engagement: Critical Reflections on a Canadian Tradition. *Anthropologica*, *52*, 225-232.

# Capital social de nexo, de puente y de vínculo en una asociación comunitaria: tres dimensiones de un proyecto de antropología aplicada en Argentina

Cynthia Pizarro[14]

## Introducción

En 2013, un equipo de la Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires[15] y la Asociación Civil Isleños Unidos 2, solicitamos un subsidio para ejecutar un proyecto de antropología aplicada que tenía como objetivo dar mayor visibilidad a la Asociación. Sus miembros viven en el sector insular de la municipalidad de Campana, provincia de Buenos Aires, ubicado en los humedales del Delta inferior del río Paraná.

14 Cynthia Pizarro (PhD en Antropología por la Universidad de Buenos Aires-UBA y máster en Ciencias Sociales por la Universidad de Catamarca, Argentina) es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), profesora de sociología y antropología en la Facultad de Agronomía de la UBA, y preside la Maestría en Desarrollo Rural de la misma facultad. Ha dirigido varias investigaciones y proyectos financiados por diferentes agencias gubernamentales, y muchos de sus estudiantes de posgrado ahora son parte de su equipo de investigación. Sus líneas de investigación incluyen: estudios rurales, problemáticas ambientales, ecología política, migración internacional, procesos identitarios, antropología aplicada y métodos etnográficos.

15 El equipo de la universidad fue dirigido por la autora y comenzó a realizar el trabajo de campo etnográfico en 2012. Estaba compuesto por profesores y estudiantes de pregrado, algunos de ellos desarrollaron sus maestrías y doctorados posteriormente.

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

Los "isleños"[16] viven principalmente de la forestación y la ganadería. Desde 2010, sus prácticas productivas han sido criticadas por diversos especialistas por su impacto negativo en el ecosistema (Pizarro, 2019).

**Figura 1**

*Foto de uno de los miembros del equipo de la universidad*

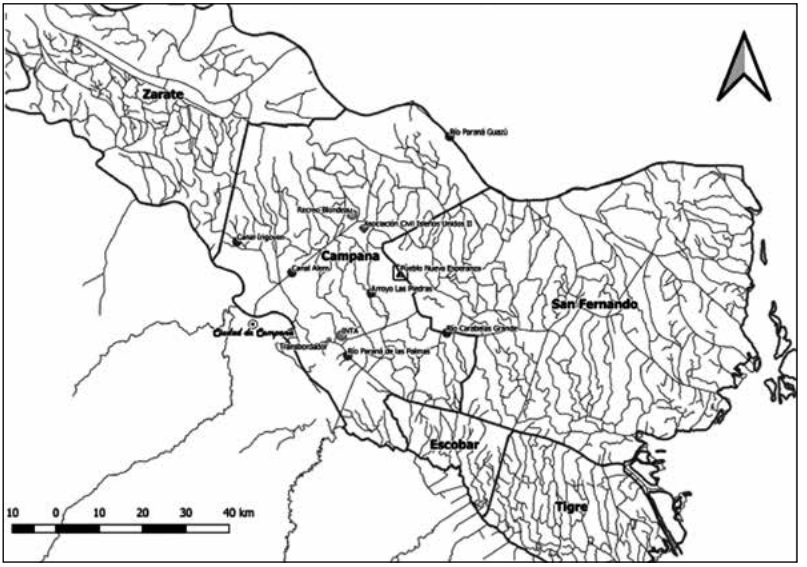
*Nota.* Pósteres y fotos de la Asociación Civil Isleños Unidos 2 exhibidos en el 130º aniversario de la municipalidad de Campana.

El equipo de la universidad comenzó a realizar trabajo de campo en 2012 y elaboró un proyecto de antropología aplicada junto con los miembros de la Asociación en 2013. Lamentablemente, la omnipre-

16 Las personas que viven en las islas se llaman a sí mismas "isleños". Aunque las islas son varias, denominan "La Isla" a toda la zona. Están orgullosos de su paisaje y de su forma de vida, y marcan su cultura isleña en contraste con la de las personas que viven en "el continente".

sencia de los "ambientalistas"[1] entre los isleños me hizo dar cuenta de que teníamos que renovar nuestros acuerdos.

**Figura 2**
*Islas de la municipalidad de Campana en el Delta de la provincia de Buenos Aires*




*Nota.* Elaborado por Patricio Straccia.

En diciembre de 2013 fuimos a La Isla con el fin de realizar un trabajo de campo intensivo. Antes de llegar, me detuve en un club donde algunos pequeños productores participaban de un taller convocado por el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA).[2]

1 Este término se refiere a los especialistas (biólogos y ecólogos) que trabajan en la UBA, la Universidad Nacional General San Martín y la ONG Fundación Humedales. Tienen una visión conservacionista del ecosistema de humedales del Delta y *culpan a los isleños* por su degradación.

2 La misión de este instituto es contribuir al desarrollo sostenible del sector agropecuario, agroalimentario y agroindustrial a través de la investigación y la extensión, y promover la transferencia de innovación y conocimiento. Hay agencias del INTA

Allí me encontré con el presidente de la Asociación, el tesorero y otro asociado. Les dije que nuestro proyecto no había sido seleccionado. Al principio, el presidente pensó que me refería a uno presentado por la agencia INTA, por lo que —enojado— consultó con un agente de dicha institución que también estaba presente. Este le dijo que me refería al proyecto que había presentado nuestro equipo. La reacción del presidente fue aún peor y dijo que si éramos de "la universidad"[3] no seríamos recibidos por ninguno de los socios.

Me di cuenta de que nos estaba confundiendo con los ambientalistas que asesoraban en la elaboración de la Ley de Presupuestos Mínimos para la Conservación, Protección y Uso Racional y Sostenible de los Humedales.[4] Le expliqué que había varios grupos de diferentes universidades visitando el área, que no éramos ambientalistas y que teníamos una posición diferente con respecto a la Ley. Me dijo que la Asociación había firmado una nota en contra de la Ley junto con otras organizaciones locales,[5] aunque no sabía a quién había sido dirigida ni si había habido una respuesta. Esto mostró la distancia de la Asociación con respecto a la arena política donde se discutía la Ley, así como la debilidad de sus relaciones con las otras organizaciones. Le dije que

---

dispersas por todo el país, una de ellas se encuentra en La Isla, en el sector de la municipalidad de Campana, cerca de los campos de los socios (figura 2).

3 El presidente incluyó en esta expresión a todos los grupos de investigación de varias universidades que realizan estudios sobre el Delta del río Paraná, aunque solo dos de estos grupos puedan ser incluidos entre los llamados "ambientalistas".

4 La primera versión de la Ley (2013) afectaba negativamente a la forma de vida de los isleños, porque restringía la construcción de los diques y terraplenes que son necesarios para controlar el flujo de agua y así permitir la construcción de casas y la producción agropecuaria. Planteaba que los isleños solo debían llevar a cabo "prácticas tradicionales", pero el concepto no estaba claramente definido. Existieron tensiones entre los agentes englobados como pro-productivistas y los englobados como pro-preservacionistas, en diferentes etapas del *lobby*. Esto llevó a que la Ley no fuera aprobada, pero nuevos proyectos de este tenor fueron discutidos en el Congreso en 2016 y 2020, aunque tampoco fueron aprobados.

5 Otras tres organizaciones locales participaron en la redacción de esa nota: el Consejo de Productores del Delta, la Asociación Forestal Argentina y la Cooperativa de Provisión y Servicios Públicos para Productores Forestales Ltda.

nuestro equipo podría escribir una carta exponiendo nuestra posición contraria a la Ley y nuestro apoyo a los isleños. También sugerí que podríamos leer la Ley juntos para debatir los puntos más críticos y considerarlos al redactar la carta.

Durante esta conversación sentí que me había convertido en una extraña incognoscible e impredecible. Lo que anteriormente había pensado que era una relación "de confianza" entre la Asociación y nuestro equipo, se había convertido en una de "desconfianza",[6] basada en la sospecha sobre nuestra posición con respecto a los ambientalistas y la Ley. Aunque habíamos recibido una cálida bienvenida en 2012 y 2013, al final del año el campo de fuerza había cambiado debido a la presión ejercida por los ambientalistas y la promulgación fantasmagórica de la Ley. Afortunadamente, mi explicación detallada sobre el progreso en las discusiones de la Ley y mi compromiso expreso con la Asociación, suavizaron la tensión entre nosotros. Por otra parte, el equipo de la universidad sostuvo una conversación sobre este tema y decidió desarrollar un segundo proyecto que fue aprobado en 2014.

El objetivo fue:

> Contribuir al fortalecimiento de la *Asociación Civil Isleños Unidos 2*, mediante: (1) documentar su historia e identidad colectiva con la participación de los miembros de la Asociación y el equipo de la universidad; (2) con el objetivo de aumentar el reconocimiento público de la Asociación, y (3) apoyar y validar las propuestas de la Asociación sobre el uso y la apropiación de su territorio, en el marco de los debates sobre problemáticas ambientales en el Delta Inferior del río Paraná.

6 Carey (2017) dice que es común valorar la confianza como algo bueno en muchos dominios de la vida social y que la teoría social ha puesto de relieve su función como pegamento de la sociedad. Contrasta la hipótesis que supone que otros pueden ser conocidos y, por lo tanto, confiables, con una que plantea que las personas son en gran medida incognoscibles y menos predecibles. Señala que la desconfianza asume que las otras personas son libres y fundamentalmente incontrolables. Además, agrega que se puede confiar en las personas y luego desconfiar de ellas dependiendo del contexto, como en este caso.

La Asociación ya contaba con el apoyo de dos agentes del INTA que se encargaban de los asuntos administrativos, legales y productivos. Sin embargo, su historia no había sido sistematizada, y sus puntos de vista y propuestas no eran bien conocidos. Los integrantes de la Asociación expresaban que las necesidades de los isleños eran: mejora de las rutas navegables, dragado de arroyos y canales, mejora de la frecuencia del servicio público de embarcaciones, comunicación con el continente por la Ruta Nacional 12, apoyo a los pequeños productores, establecimiento de una sede propia de la Asociación y mejora de las condiciones de vida de los isleños.

Se pudo constatar la falta de capital social por el hecho de que los socios no habían reflexionado sobre la trayectoria, la identidad colectiva y las reivindicaciones de la Asociación, motivo por el cual no se había podido expandir por el territorio.

El objetivo de este artículo es analizar la implementación del proyecto y su impacto en el capital social de la Asociación. En primer lugar, se describen la historia de la Asociación Civil Isleños Unidos 2 y ciertas características del Delta inferior del río Paraná. En segundo lugar, se discuten algunas cuestiones teóricas relativas al capital social. En tercer lugar, se proporciona una descripción del enfoque metodológico del proyecto. En cuarto lugar, se analizan la ejecución y los resultados del proyecto y, finalmente, se presentan las conclusiones.

## La Asociación Civil Isleños Unidos 2

En 2014, la Asociación estaba conformada por setenta y ocho isleños, que residían en algunas islas de la provincia de Buenos Aires, principalmente de la municipalidad de Campana. Durante la segunda mitad del siglo XIX, el Gobierno argentino fomentó la colonización del Delta inferior del río Paraná. Muchos europeos se asentaron en la zona y cultivaron frutas y verduras para abastecer a las áreas urbanas cercanas (Pizarro, 2019). La población del Delta de la provincia de Buenos Aires aumentó de 2000 habitantes en 1869 a 10 000 a principios del siglo XX y a 25 000 a mediados del mismo (Galafassi, 2004).

Vivir y cultivar en La Isla era (y sigue siendo) relativamente duro. Las costas de las islas son altas, mientras que las áreas interiores son muy bajas, por lo que el agua proveniente de las crecidas de los ríos tiende a permanecer dentro de ellas. Por lo tanto, se necesitan tecnologías específicas de manejo del agua para construir casas, cultivar y criar animales. El desarrollo de estas tecnologías, basadas en el conocimiento local, requirió —y requiere— mucho trabajo, sacrificio y cooperación vecinal (Pizarro, 2019).

Las islas están expuestas a inundaciones periódicas que pueden ser controladas por tecnologías de bajo impacto ambiental. Sin embargo, también hay inundaciones extraordinarias que solo pueden ser contenidas por diques y terraplenes. Durante los últimos cincuenta años, algunos isleños más acomodados pudieron construir este tipo de infraestructura, mientras que otros no (Galafassi, 2004).

La fruticultura local perdió competitividad en la década de 1950. El impacto de una inundación excepcional en 1959 y la atracción de las zonas urbanas, entre otros factores, llevaron a muchos isleños a abandonar La Isla (Pizarro, 2019). La población del Delta de la provincia de Buenos Aires disminuyó de 20 000 habitantes en 1940, a 14 504 en 1960 y a 9116 en 1991. Es decir, tuvo lugar una disminución del 50 % de la población durante el período 1940-1991 (Olemberg, 2013).

Durante la segunda mitad del siglo XX, la producción de frutas fue reemplazada por la forestación, que es la actividad principal hoy en día, seguida por la cría de ganado. Este cambio ocasionó una mayor diferenciación socioeconómica entre los isleños. Algunos pudieron aumentar su capital económico y sus establecimientos productivos, pero muchos no pudieron lograr una movilidad socioproductiva ascendente. Al mismo tiempo, dos empresas foresto-industriales abrieron sus sedes en la zona (Pizarro, 2019).

La falta de caminos, de asistencia sanitaria, de educación, de agua potable y de electricidad, junto con el impacto de la inundación extraordinaria de 1983-1984, provocaron un éxodo constante.

En 1991, las islas que forman parte de la municipalidad de Campana contaban con 1467 habitantes que vivían en las orillas de los cursos de agua más importantes: canal Irigoyen, canal Alem, arroyo Las Piedras, río Carabelas Grande, Paraná de las Palmas y Guazú (Pons, 2008).

En 2008, el 95 % de los productores insulares del municipio de Campana poseían menos de 150 ha, que era la unidad económica básica para la producción forestal en aquel momento (Pons, 2008). El reducido tamaño de la explotación, junto con la irregularidad de los títulos de propiedad y el escaso capital económico, disuadieron a los pequeños y medianos productores de expandir sus empresas, o incluso de permanecer en el sistema productivo (Pizarro, 2019).

A pesar de este contexto desalentador, hay ciertas categorías nativas que se refieren a una identidad inclusiva de ser isleños. Los isleños del Delta inferior tienen un fuerte sentimiento de pertenencia a La Isla. Esta identidad colectiva incluye a todas las personas nacidas en cualquiera de las islas, sin importar si continúan viviendo allí o no. También están los "isleños del corazón", que se han asentado en La Isla y han estado allí durante un largo período de tiempo, enfrentando las dificultades del paisaje y aprendiendo a lidiar con ellas. Los otros son personas del continente que "no saben nada de La Isla" o aquellos que la visitan por un corto período de tiempo como turistas.

Por otro lado, existen diferencias entre los isleños del municipio de Campana que se relacionan con el tamaño de sus propiedades (los *grandes* y los *chicos*) y con sus ancestros (los *vascos*, los *portugueses* y los *italianos*). Los vascos son asociados con los grandes porque pudieron capitalizar sus empresas forestales. Otra cosa que distingue a los grandes-vascos de los otros isleños es que han desarrollado un sistema de caminos que conectan algunas islas con un "trasbordador" que transporta automóviles y camiones al continente, y que muchos isleños consideran demasiado caro. Los caminos permitieron la instalación de cableado eléctrico que es solo para el uso de aquellos isleños con ingresos suficientes para pagarlo y que viven cerca de los

caminos. La gestión del sistema eléctrico, el trasbordador y lo que se conoce como "balsas" es responsabilidad de una asociación creada en 1997 por los vascos-grandes: la Cooperativa de Provisión y Servicios Públicos para Productores Forestales Ltda. Los isleños chicos afirman que esta asociación no los representa, y que la zona del Delta que se asocia a los vascos, principalmente las orillas del río Carabelas, no es solo la parte más rica, sino que es también la mejor ubicada porque tiene una buena conectividad con el continente (por el camino y el trasbordador) y porque tiene acceso a las comodidades de la vida urbana, por ejemplo, la electricidad.

La mayoría de los miembros de la Asociación Civil Isleños Unidos 2 se definen como "nacidos y criados en La Isla" y sostienen que crearon el Delta e hicieron de esta región su lugar en el mundo. La Isla es una localidad enraizada en la vida cotidiana,[7] donde los procesos de identidad se entrelazan en sentimientos colectivos de pertenencia.[8] Las narraciones de los isleños recuerdan cómo la construcción de casas, caminos, escuelas e infraestructura de servicios fue posible gracias a la "cooperación vecinal" (todos los isleños, incluidos los vascos). Se refieren al surgimiento de un territorio social, que proporciona identidad (Mari *et al.*, 2010), ya que los isleños se enorgullecen de haber domesticado lugares salvajes y convertirlos en paisajes "lindos", una acción que —a su juicio— habla de "progreso".

La construcción de La Isla fue emprendida por los pioneros europeos que crearon varias organizaciones de base a principios del siglo

7 Muchos isleños enfatizan la importancia de la producción forestal no solo como el medio de ganarse la vida, sino también como uno de los ejes alrededor del cual organizan su vida cotidiana. La gestión del agua es una habilidad que han aprendido al involucrarse con el paisaje. Escobar (2000) llama a este tipo de conocimientos "modelos culturales locales de naturaleza" y señala que están anclados en lugares específicos.

8 Brow (1990) dice que la noción de comunidad se refiere a un sentido de pertenencia. La comunalización es el proceso que promueve este sentido de pertenencia en el que se recuerda un pasado compartido que ayuda a construir un sentido de devenir, y un lugar compartido refuerza el sentido de pertenencia.

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

XX para abordar problemas productivos y sociales. El 31 de octubre de 1936 se llevó a cabo el Primer Congreso de Productores Isleños de Buenos Aires y surgió el Consejo Permanente de Productores del Delta, una asociación actualmente llamada Consejo de Productores del Delta. Otras organizaciones existentes en ese momento eran la Sociedad de Fomento del Río Carabelas y la Asociación Cooperativa del Delta Limitada.

La Asociación Civil Isleños Unidos fue fundada en 1934 por pequeños productores frutihortícolas y forestales que vivían en las islas de la municipalidad de Campana. Como asociación mutualista,[9] estableció vínculos con otras instituciones tales como organizaciones locales, clubes y escuelas, sin embargo, sus actividades se volvieron menos regulares y frecuentes con el paso del tiempo (González & Fernández, 2014; Ortiz & Monkes, 2019).

A principios de la década de 1990, la Asociación se reactivó,[10] y en 1994 se registró oficialmente como una organización legalmente

9 Según la Ley de Mutualismo nro. 20.321 (art. 2), las mutuales son organizaciones que no persiguen ganancias y que están compuestas por personas inspiradas en la solidaridad. Los socios realizan contribuciones periódicas con el objeto de proporcionar ayuda recíproca contra eventuales riesgos, o para garantizar el cumplimiento de su bienestar material y espiritual.

10 Un contexto político y económico neoliberal marcó esta fase de la Asociación. Después de una muy grave crisis económica en 1989, el Gobierno argentino reorganizó su economía. El país se abrió al comercio exterior, implementó la libre circulación de capitales, la desregulación de la economía, la privatización de las empresas públicas, la reducción del Estado y la reorganización del sistema tributario. Se implementó un sistema de convertibilidad cambiaria, que fijó el cambio del peso argentino a la par con el dólar estadounidense y que requería que el peso estuviera totalmente respaldado por reservas en dólares. La sobrevaluación de la moneda condujo a la disminución de las exportaciones y a una eventual devaluación. La Ley de Convertibilidad tuvo consecuencias graves para la industria argentina. Los segmentos de trabajo intensivos fueron los primeros en sufrir el desempleo y la deuda pública externa creció exponencialmente. En mayo de 1991, un mes después de que se lanzó el plan de convertibilidad, la pobreza en la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores alcanzó 28,9 %. Cuando terminó el régimen, diez años después, la cifra era del 35,4 %. Al final de 2001, una grave

constituida bajo el nombre de Asociación Civil Isleños Unidos 2. Sus objetivos eran abordar los problemas productivos y sociales de las familias isleñas, conectarse con los gobiernos municipales, provinciales y nacionales, y tener acceso a programas y fondos de desarrollo internacionales, nacionales o privados (González & Fernández, 2014).

En 2003, los socios colaboraron en un proyecto con la municipalidad de Campana que tenía como objetivo crear un espacio en el puerto de la ciudad de Campana donde se pudieran vender artesanías locales y otros productos de La Isla. Desafortunadamente, la implementación del proyecto requirió demasiado tiempo y esfuerzo. Durante los años siguientes la Asociación no pudo mantener sus otros proyectos ni canalizar sus reivindicaciones. Al mismo tiempo, la participación de los socios disminuyó, lo que se tradujo en la reducción de su capital social y la pérdida de visibilidad en el ámbito sociopolítico local (González & Fernández, 2014).

A mediados de 2009, con el apoyo de dos agentes del INTA, un grupo de socios comenzó a regularizar los aspectos jurídico-administrativos de la Asociación. La nueva comisión directiva se comprometió a ganar nueva visibilidad en La Isla y a ser reconocida por los diferentes niveles de gobierno (González & Fernández, 2014; Ortiz & Monkes, 2019).

En 2014, la Asociación tenía 78 miembros activos, donde el 70 % eran pequeños productores familiares de madera, ganado o de otros

---

crisis económica se convirtió en una de tipo político, obligando al presidente de la república a renunciar. Hubo saqueos en casi todas las ciudades y personas de todas las clases sociales protestaron en las calles, golpeando cacerolas ("cacerolazos"), exigiendo la dimisión de todos los políticos ("que se vayan todos") y fomentando la creación de asambleas vecinales. Una de las principales consecuencias de esta crisis fue una desigual distribución de la riqueza en comparación con los demás países latinoamericanos. La pobreza alcanzó al 57,5 % de la población, la pobreza extrema al 27,5 % y el desempleo al 21,5 %, todos eran niveles récord para el país (Ámbito, 2021). Según sus socios, los renacimientos de la Asociación en 1994 y 2003 no estuvieron motivados directamente por estos procesos, pero deben ser considerados para comprender el contexto de su trayectoria.

cultivos; el resto eran trabajadores, personas que habían abandonado La Isla pero que mantenían allí sus propiedades y conexiones, y residentes que no se ganaban la vida en La Isla. La Asociación realizaba reuniones mensuales, ya sea en una sala de la sede del INTA, en el Recreo Blondeau (centro recreativo) o en un espacio proporcionado por la municipalidad de San Fernando en el pueblo Nueva Esperanza (los tres espacios ubicados en La Isla). La Asociación desarrolló proyectos destinados a mejorar la calidad de vida de los isleños y estableció relaciones con la agencia INTA y la municipalidad de Campana, a donde principalmente presentaban sus demandas.

La Asociación participó en las discusiones sobre el tipo de desarrollo que sería más adecuado para La Isla. Estas tuvieron lugar a raíz de un gran incendio que consumió unos pastizales cercanos. Junto con la urbanización en el Delta frontal del río Paraná y el avance del cultivo de soja en el Delta medio y superior, este evento llevó a algunos biólogos y ecólogos que trabajan en una ONG preservacionista denominada Fundación Humedales,[11] a denunciar que el Delta del río Paraná estaba "en peligro". Los especialistas recomendaron restringir ciertas prácticas fuertemente arraigadas en la cultura isleña, como la construcción de diques y caminos (Pizarro, 2009).

En 2013, se aprobó en el Senado la Ley de Presupuestos Mínimos para la Conservación, Protección y Uso Racional y Sostenible de los Humedales. Desafortunadamente, la Asociación no fue invitada a participar en las discusiones mantenidas entre los representantes de otras organizaciones locales y los miembros del Congreso de la nación. En cambio, solo firmó una carta en defensa de su forma de

11 Wetlands International Foundation es una ONG internacional que brega por la conservación de los humedales y el agua potable del mundo y su filial argentina es Fundación Humedales. Algunos de sus especialistas trabajan en el Delta del río Paraná desde hace varios años. Entre otras cosas, ofrecen asesoramiento en la formulación de leyes y planificación territorial con el objeto de promover la conservación de los humedales y disminuir el impacto de las actividades humanas en estos ecosistemas.

vida que fue presentada por las organizaciones locales a la Comisión de la Cámara donde se discutía dicha ley.

La Asociación disfrutó de la mayor visibilidad entre las organizaciones locales, funcionarios públicos, representantes de otras instituciones y productores en 2012, durante un taller llamado "El Delta que deseamos: hacia la construcción compartida para el desarrollo sostenible del Delta del río Paraná", organizado por la agencia INTA. Este taller reunió a las partes interesadas,[12] que presentaron diferentes argumentos sobre la mejor manera de utilizar los recursos de La Isla. Estas discusiones incluyeron discursos preservacionistas, conservacionistas y ecoeficientistas.

Uno de los socios remarcó que la Asociación apoyaba aquellas propuestas que buscaban proteger a los pequeños productores y el modo de vida isleño, mientras que las otras organizaciones apoyaban aquellas que perseguían los intereses de los grandes productores (González & Fernández, 2014). Estuvo de acuerdo en que los aspectos ambientales o económicos deberían tenerse en cuenta en el desarrollo sostenible, pero también hizo una fuerte declaración sobre la necesidad de considerar los aspectos sociales.

La Asociación tiene una larga trayectoria que se remonta a principios del siglo XX, pero es poco conocida y valorada. A pesar de que sus reclamos están anclados en la relación directa que sus miembros mantienen con su paisaje, sus voces rara vez son consideradas válidas o legítimas. Esta marginación se debe a su posición vulnerable en relación con otros agentes locales que tienen mayores dotaciones de capital económico, social, cultural y simbólico. Los miembros de la Asociación no han logrado desarrollar un discurso unificado y su participación es bastante baja. Los otros isleños los miran con cierto

12 Miembros de organizaciones locales (Asociación Civil Isleños Unidos 2, Consejo de Productores del Delta, Asociación Forestal Argentina, Cooperativa de Provisión y Servicios Públicos para Productores Forestales Ltda., Asociación Cooperativa del Delta Ltda.), funcionarios públicos, agentes del INTA y especialistas de la Fundación Humedales.

recelo y existe una especie de rivalidad mutua con el Consejo de Productores del Delta y la Cooperativa de Provisión y Servicios Públicos para Productores Forestales Ltda. Esta última asociación está liderada por las dos familias vascas que fueron capaces de ascender en la escala socioeconómica desde haber sido pequeños productores —en común con todas las familias de la zona a principios del siglo XX— a crear dos grandes empresas familiares hacia finales del siglo pasado. La rivalidad en este caso es en términos: vascos-grandes vs. chicos de otras nacionalidades. En el caso del Consejo de Productores del Delta, la rivalidad se debe a que los miembros de la Cooperativa también forman parte del Consejo. Sin embargo, en este caso, está relacionada con qué tipo de productores son los socios, siendo el Consejo el representante de los grandes y la Asociación la representante de los chicos (y medianos).

Según sus miembros, la relación de la Asociación con el municipio de Campana se había vuelto más tensa durante los últimos años. Afirmaban que las autoridades apenas visitaban La Isla y que no se daban cuenta de los complejos problemas que enfrentaba el territorio. Señalaban que no estaban familiarizados con los objetivos y actividades de la Asociación y que tendían a interactuar con las otras organizaciones.

## Capital social de nexo, de puente y de vínculo

Durante el trabajo de campo, el equipo de la universidad se convenció de que había un problema relacionado con el capital social de la Asociación que podría abordarse desde una perspectiva de antropología aplicada. Razonamos que la participación de los isleños chicos en el ámbito sociopolítico local se fortalecería si la entidad pudiera hacerse más visible, y que el capital social era un activo que los socios podrían emplear para hacer oír su voz.

Putnam (2000) define el capital social como el pegamento que mantiene unida a una comunidad. Es el conocimiento compartido, la comprensión, las habilidades y la disponibilidad de ayuda, necesarios

para lograr objetivos compartidos o para ayudar a alguien a resolver un problema. Está compuesto por redes sociales, que son conexiones entre individuos o grupos. Conceptualiza al capital social como relaciones horizontales entre las personas, que se pueden clasificar en dos tipos: capital social de nexo y de puente. El capital social de nexo se refiere a redes conformadas por relaciones fuertes y cercanas entre los miembros de un grupo, donde la mayoría están interconectados porque se conocen entre sí y tienen características demográficas, actitudes, información y recursos similares. El capital social de nexo existe entre "personas como nosotros" que están "todas en lo mismo". Se refiere a aspectos "introspectivos" de las redes sociales que refuerzan identidades exclusivas y grupos homogéneos (Poortinga, 2012).

Durante nuestro trabajo de campo observamos una falta de capital social de nexo en la Asociación, porque eran pocos los socios que tenían la misma información sobre la trayectoria de la entidad, y los más recientes carecían de un fuerte sentimiento de pertenencia.

Un segundo tipo de capital social es el de puente, que está conformado, según Putnam (2000), por lazos sociales débiles, por conexiones que vinculan a las personas que se encuentran a ambos lados de una división dentro de una sociedad (como raza, clase o religión). Comprende asociaciones que "establecen puentes" entre comunidades, grupos u organizaciones que no necesariamente comparten identidades similares. El capital social de puente está conformado por redes sociales "orientadas hacia el exterior". Existe entre "personas que son diferentes" y ayuda a las comunidades a acercarse entre sí (Poortinga, 2012).

La falta de capital social de puente de la Asociación se manifestaba en su mala relación con las otras organizaciones locales, basada en situaciones históricas de rivalidad entre los isleños grandes-vascos y los chicos. Sus socios sentían que con frecuencia eran ignorados por las otras organizaciones y consideraban que sería muy difícil colaborar con ellas en algún proyecto. Por su parte, los miembros de las otras organizaciones decían no conocer las actividades y objetivos de la Asociación.

El tercer tipo de capital social es el de vínculo. Se refiere a las relaciones entre grupos poderosos alineados en posiciones sociales verticales, tales como políticos, miembros de ONG y funcionarios públicos (Hunt *et al.*, 2015). Poortinga (2012) dice que el capital social de vínculo refleja cómo las comunidades están verticalmente conectadas en red con instituciones y estructuras políticas, y que se refiere a la capacidad de movilizar recursos políticos y poder.

Pudimos apreciar que el capital social de vínculo de la Asociación era bastante reducido. Los socios dirigían sus demandas y proyectos a la municipalidad de Campana, pero apenas eran escuchados. Lo mismo ocurrió durante las reuniones organizadas por el INTA en donde participaron científicos de una ONG especializada en humedales.

El proyecto de 2014 fue diseñado para abordar estos problemas por el equipo de la universidad en colaboración con los miembros de la Asociación. Fue aprobado y los fondos para ejecutarlo fueron otorgados en 2015. Tenía como objetivo sistematizar la trayectoria e identidad de la Asociación a fin de mejorar los tres tipos de capital social. El involucramiento de los socios en los talleres participativos fomentaría el sentimiento de pertenencia a la Asociación (capital social de nexo). Los resultados, plasmados en los pósteres y en la muestra fotográfica, mejorarían la visibilidad en el territorio y permitirían a la Asociación posicionarse como una organización merecedora de consideración por parte de otros agentes sociales (capital social de puente y de vínculo).

## Metodología

El proyecto comenzó en febrero de 2015 y finalizó en agosto de 2016. En 2012, 2013 y 2014 habíamos realizado observación participante del modo de vida de los isleños y habíamos llevado a cabo entrevistas a algunos de los socios, otros isleños y agentes extralocales relevantes como parte de un proyecto de investigación etnográfica que sentó las bases para la implementación del proyecto de antropología

aplicada. Decidimos que una buena estrategia para fortalecer el capital social de la Asociación era documentar su trayectoria e identidad colectiva y hacer más visibles sus demandas de una manera colaborativa.

El proyecto constaba de cuatro etapas, que fueron ejecutadas mediante varios talleres, con diferentes técnicas y productos:

1. Actualización de planes, acuerdos y compromisos. Fueron aprobados durante el primer taller, por parte de los socios y el equipo de la universidad.
2. Sistematización de las narrativas sobre la trayectoria e identidad de la Asociación, y las formas en que los socios construyen e imaginan su territorio. Durante los primeros talleres grabamos narrativas y recopilamos dibujos, diagramas, fotos y documentos, a través de las técnicas lluvia de ideas, línea de tiempo y elicitación de fotos. El equipo sistematizó un documento sobre la trayectoria de la Asociación que incluyó los registros del trabajo de campo anterior y los realizados durante los talleres. El documento se dividió en las categorías que habían sido definidas por los socios durante los talleres: infraestructura, producción, cuestiones sociales, catástrofes naturales e historia de la Asociación, y se presentó a los socios para su discusión colectiva. Ellos identificaron tres períodos históricos y trazaron una línea de tiempo para cada categoría focalizándose en cada período. Los resultados fueron plasmados en tres pósteres, uno para cada etapa.
3. Caracterización de los objetivos de la Asociación y sus reivindicaciones históricas y actuales. Se modificaron los pósteres de acuerdo con las sugerencias realizadas por algunos socios, que reflexionaron sobre los objetivos de la entidad y sus demandas utilizando fotos proporcionadas por ellos mismos o por el equipo de la universidad. Los socios también produjeron nuevas fotos que documentaron lugares y actividades que consideraban típicas de la vida en La Isla. Se reunieron cerca de 7000 fotos y los socios participaron

en el proceso de selección para la muestra fotográfica que se denominó Nosotros Creamos el Delta. A continuación, los socios eligieron un título para cada fotografía seleccionada.

4. Identificación de la posición social de la Asociación en la lucha por la definición de la mejor manera de utilizar el lugar en el que viven y trabajan. Durante la implementación del proyecto aprovecharon distintos eventos sociales para dar a conocer los pósteres y la muestra fotográfica.

Las técnicas utilizadas en el proyecto —historia oral y foto-elucidación— se relacionan con el objetivo de fortalecer el capital social de la Asociación. Abrams (2016) señala el potencial transformador y empoderador de la historia oral porque puede devolver un lugar central a las personas que hicieron y experimentaron la historia, en sus propias palabras. Taylor y Cook (2001) reflexionan sobre la importancia que tiene el lugar en la construcción de relaciones durante el desarrollo de proyectos de historia oral basados en la comunidad. Dicen que el sentido del lugar construye "fuertes redes locales de memoria histórica y densas identidades sociales y reciprocidades" (p. 1). Nuestro proyecto tenía como objetivo evocar ese fuerte sentido de lugar engarzado en las memorias relacionadas con La Isla que habíamos identificado durante nuestra previa investigación etnográfica. Esperábamos que estas tradiciones de conocimiento local profundamente arraigadas surgieran durante los talleres del proyecto.

La elicitación fotográfica (Harper, 2002) es una técnica en la que se utilizan fotos y documentos para estimular a los agentes sociales a construir y transmitir el significado de sus prácticas (Jelin, 2012). Durante los talleres se mostraron fotos y documentos para estimular la reflexión y el intercambio de historias y anécdotas individuales y colectivas, y los socios hablaron instantáneamente sobre las ideas y los sentimientos provocados. El proyecto vinculó así imágenes y palabras en narrativas, y trajo al presente los recuerdos estimulados por dichas imágenes (Jelin, 2012).

## Implementación de proyecto

El proyecto tenía dos objetivos principales. Por un lado, se propuso documentar y sistematizar narrativas y documentos sobre la historia y el perfil de la Asociación, su identidad, sus demandas y sus estrategias. Por otro lado, pretendía identificar su posición en los debates sobre el uso del territorio isleño.

Durante el primer taller, los socios y el equipo de la universidad conversaron sobre los objetivos y la metodología del proyecto. Se acordó que el equipo sistematizaría primero las entrevistas realizadas en años anteriores, junto con las narrativas, documentos y fotografías que los socios compartirían durante los talleres de recepción. Utilizando la técnica de lluvia de ideas, los socios definieron cinco cuestiones principales que deberían contemplarse en la sistematización de la historia de la Asociación:

- Historia de la Asociación
- Producción
- Infraestructura
- Cuestiones sociales
- Catástrofes naturales

Después de este taller, el equipo de la universidad analizó las entrevistas realizadas desde 2012 y reunió todas las citas textuales que se referían a alguna de estas cuestiones en un documento, que luego fue discutido con los socios en los siguientes talleres. Durante esos encuentros, los socios proporcionaron sus narrativas sobre la historia de la Asociación, las que fueron incorporadas al documento.

Por ejemplo, en cuanto a la trayectoria de la Asociación, una mujer dijo: "La Asociación fue creada por primera vez alrededor de 1936 por un grupo de isleños como una forma de defender sus intereses, porque estaban tan aislados y eran tan pocos en número que necesitaban estar en contacto". Un señor dijo que en esos días los socios "evaluaban los problemas y elaboraban un proyecto alternativo para

resolverlos. Presentaban el proyecto a las autoridades que visitaban La Isla durante el Congreso Isleño".

Algunas narrativas sobre las prácticas productivas a mediados del siglo XX recuerdan:

> Muchos pequeños productores vivían en La Isla. Cultivaban frutas y verduras, las llevaban a Tigre [un puerto del continente] e intercambiaban una cierta cantidad por productos con otros isleños. Vendían los productos restantes y compraban lo que necesitaban que no se podía producir en La Isla, y regresaban a casa. Esto no sucede más.

Se remarcó que uno de los principales retos de la Asociación se refería a la infraestructura: "[Necesitamos] una carretera directa para comunicar La Isla con el continente". Otro hombre recordó:

> Nuestro primer camino iba desde La Isla hasta la Ruta Nacional 12, pero no podemos usarlo ahora. En 1974, 1975 todos los isleños se reunieron para hacer el camino porque esta es una región que siempre persigue el progreso. Fue un trabajo muy duro, pero conseguimos nuestro camino. Estuvo en uso hasta 1983, cuando fue destruido por una inundación extraordinaria.

Los socios se refirieron a algunas cuestiones sociales relacionadas con los roles de las mujeres y las migraciones. Una persona dijo: "¿Qué futuro tienen las mujeres que viven en los ríos interiores más pequeños? No tienen futuro". Otro socio expresó: "La Isla está despoblada; en los últimos cuarenta años tres mil familias se han ido por dos razones básicas: la falta de infraestructura y la creciente concentración de la riqueza del Delta en manos de unos pocos".

Las referencias a las catástrofes naturales comprendían principalmente los impactos de las inundaciones y de los incendios. Un socio se refirió a la inundación extraordinaria de 1982-1983: "Perdimos a todos nuestros animales [vacas]. La inundación duró tanto tiempo que fue imposible alimentarlos. Murieron. Nuestras plantaciones se secaron".

Durante los talleres, varios socios apelaron a la memoria colectiva para expresar sus opiniones sobre la trayectoria de la Asociación e identificaron tres hitos históricos:

- Asociación Mutualista de Isleños Unidos (1934-1961)
- Asociación Civil de Isleños Unidos 2 (1994-1998)
- Asociación Civil de Isleños Unidos 2 (2002-presente)

El equipo de la universidad clasificó las citas de los socios en dos categorías: período histórico y temas relevantes (Ortiz & Monkes, 2019). Elaboramos un documento para cada período y organizamos las citas textuales por categoría. Agregamos algunas categorías que habían surgido durante los talleres a las cinco mencionadas anteriormente. La nueva sistematización para cada período fue:

1. ¿Qué estaba pasando en La Isla?
    - Contexto político
    - Inundaciones
    - Población
    - Producción
    - Infraestructura
2. ¿Cuáles fueron los proyectos de la Asociación?
3. ¿Con qué otras organizaciones se articuló la Asociación?
4. ¿Cuáles demandas fueron resueltas?

A continuación, se resumió esta información por período histórico en un documento sobre la Asociación, sus proyectos, las organizaciones con las que se articuló y sus demandas, incluidas las que habían sido resueltas.

Durante otro taller, los socios y el equipo de la universidad (Ortiz & Monkes, 2019) examinamos el documento. Creamos un póster para cada período y agregamos uno más que explicaba las actividades conjuntas. Los tres pósteres históricos incluían imágenes, fotos y texto.

**Figura 3**
*Póster para el primer periodo de la Asociación*

Los pósteres constituyeron claras expresiones del capital social de nexo, ya que surgieron del trabajo colaborativo de los socios. Los talleres proporcionaron un espacio para fortalecer sus relaciones a

medida que aprendían sobre el pasado de la Asociación y compartían su bagaje común con respecto a la experiencia de ser socios e isleños.

Los pósteres también fueron vehículos para ampliar el capital social de vínculo y de puente, ya que fueron exhibidos en el evento realizado para celebrar el 130º aniversario de la municipalidad de Campana. Cuando varios miembros de la Cooperativa de Provisión y Servicios Públicos para Productores Forestales Ltda. vieron los pósteres, expresaron que sería bueno organizar algo similar para su propia asociación. Otros visitantes examinaron de cerca las fotos de los isleños más viejos y algunos incluso identificaron a sus antepasados. La propia intendenta de la municipalidad de Campana miró los pósteres con verdadero interés y conversó con algunos de los socios sobre ellos. Estas presentaciones colaborativas entre la Asociación y los miembros del proyecto de la universidad fueron realizadas con la expectativa de empoderar a la organización.

Además, los resultados del proyecto superaron los límites de La Isla, ya que los pósteres se exhibieron en un evento denominado Extensión e Investigación: Procesos de Retroalimentación, durante la 6ª Jornada de Trabajo de Actividades de Extensión en la Facultad de Agronomía de la UBA, en la que varios socios presentaron nuestro trabajo conjunto. Este evento fue importante porque los isleños pudieron hablar sobre la "identidad isleña", la historia de la Asociación y su articulación con el equipo. Los isleños agradecieron la invitación y la posibilidad de contar con un espacio en la universidad donde pudieran ser escuchados. Cada vez que nos vemos, un socio me recuerda cuando habló en una clase de la Facultad de Agronomía. Dice que nunca había soñado con que se le diera la oportunidad de hacer algo así. Esta presentación fue organizada por el equipo de la universidad con la esperanza de sensibilizar a los profesores y estudiantes de la Facultad sobre el modo de vida de los isleños y sus necesidades sociales.

La siguiente actividad del proyecto fue organizar una muestra fotográfica itinerante para difundir la identidad isleña en diferentes

espacios y eventos. La muestra estuvo conformada por fotografías tomadas por los socios y por los miembros del equipo de la universidad.

Un total de 7000 fotos fueron recopiladas en el marco de un taller. Los miembros del equipo seleccionaron 300, que fueron analizadas por los socios durante otro taller, antes de realizar una selección final de las 37 que conformaron la muestra fotográfica (Ortiz & Monkes, 2019). En el siguiente taller, los socios dieron un título a cada foto —ya sea una palabra o una frase— que pensaban que representaba a la identidad isleña y a los objetivos y demandas de la Asociación. Algunas de ellas fueron: "Hacia islas no tan aisladas", "¿Sociedad o naturaleza?", "El atardecer en el Delta" y "Entre álamos y sauces".

**Figura 4**
*Hacia islas no tan aisladas*

*Nota.* Fotografía de Andrea Tatiana Pino Rodríguez.

Las fotos y los pósteres fueron exhibidos en la municipalidad de Campana. En la inauguración estuvieron presentes agentes sociales con diferentes dotaciones de poder, tales como miembros de la Asociación, integrantes del equipo de la universidad, agentes del INTA, autoridades de la municipalidad de Campana y de la Facultad de Agronomía, lo que potenció el capital social de vínculo de la Asociación. Lo mismo sucedió cuando exhibimos las fotografías y pósteres en la Facultad de Agronomía y en una fiesta local organizada por el Consejo de Productores del Delta, llamada Día del Isleño, que tiene lugar cada año a finales de octubre, desde que se realizó el Primer Congreso de Productores Insulares del Delta del Buenos Aires en la década de 1930. Esta fiesta reúne a isleños, autoridades de los municipios y de la provincia de Buenos Aires, organizaciones locales y regionales, escuelas y otros agentes sociales.

El proyecto ayudó a incrementar la visibilidad de la Asociación y los tres tipos de capital social, al tiempo que proporcionó una forma de transmitir las formas de vida de los isleños y su amor por La Isla en espacios donde no suelen estar presentes.

## Conclusiones

Los talleres, junto con la elaboración de los pósteres y la muestra fotográfica, fueron el resultado de un proyecto que ayudó a la Asociación Civil Isleños Unidos 2 a mejorar con éxito su capital social de nexo, de puente y de vínculo. Estas actividades condujeron a la emergencia de la narrativa de la Asociación, cuyos miembros la vincularon inextricablemente a la identidad isleña arraigada en la historia local y anclada en el paisaje.

Los resultados visuales del proyecto —los pósteres y la muestra fotográfica—, que fueron creados cooperativamente por los socios y el equipo de la universidad, fueron más un "hablar con" la Asociación que un "hablar por ella". A pesar de que la idea del proyecto, el control de los fondos y el equipamiento pertenecían al equipo, esta produc-

ción colaborativa constituyó un paso hacia el empoderamiento de la Asociación (Jay, 1991).

Los socios utilizaron los pósteres y la muestra fotográfica para representar a su asociación ante el público local y regional de una manera que enfatizó la singularidad de la entidad. Esto resalta la importancia de compartir imágenes e historias y hacerlas significativas, en lugar de recopilarlas (Goldberg & Paine, 2011). Aún más, los talleres de historia oral y la muestra fotográfica aumentaron la visibilidad de la Asociación y le permitieron comunicar las expectativas de sus miembros sobre el futuro de La Isla.

Los talleres fueron espacios en los que los socios mostraron un alto grado de participación. Las relaciones eran fluidas y había un notable sentimiento de pertenencia a la Asociación, mejorando así el capital social de nexo. Finalmente, la relación de la institución con otros agentes sociales (organizaciones, funcionarios públicos, especialistas de las ONG, autoridades gubernamentales, entre otros) se vio reforzada por la divulgación de su historia, demandas, logros y perspectivas de futuro a través de los pósteres y la muestra fotográfica, contribuyendo al capital social de vínculo y de puente.

El objetivo del proyecto —contribuir al fortalecimiento de la Asociación— se logró, ya que sus productos materiales (pósteres y fotos) constituyeron un medio para difundir sus objetivos en el ámbito local y regional, aumentando así el reconocimiento público. Al mismo tiempo, las técnicas utilizadas —talleres de historia oral y foto-elucidación— fueron espacios en los que sus miembros reflexionaron sobre la historia y la identidad colectiva de la Asociación.

Una limitación del proyecto fue que el período de implementación resultó demasiado corto para afirmar que las propuestas de la Asociación sobre el uso y la apropiación de su territorio hayan sido validadas en la arena local y/o regional durante su implementación. Sin embargo, después de que el proyecto terminó, continuamos ha-

ciendo trabajo de campo y notamos algunas cuestiones que resultan relevantes para sopesar su posible impacto.

En los últimos años, la Asociación ha logrado tener su propia sede en La Isla, junto al canal Alem, y está construyendo un camino para conectar a La Isla con la Ruta Nacional 12, ambos hitos con el apoyo de la municipalidad de Campana. Luego de finalizado el proyecto, los socios presentaron los pósteres y la muestra fotográfica en diferentes eventos. También crearon una página web que incluye a los productos. Son invitados a participar en reuniones con representantes de otras asociaciones. Una industria muy importante ha donado una lancha a la Asociación para llevar a los socios a la ciudad de Campana. La entidad ha firmado un contrato con una cooperativa para extender las líneas eléctricas a los isleños que aún no cuentan con el servicio, etc. Ninguna de estas cuestiones fue consecuencia directa del trabajo participativo que el equipo de la universidad realizó con la Asociación, pero los socios siempre reconocen la utilidad de los pósteres y las fotos, que se pueden encontrar en el sitio web de la Asociación y en un breve video publicitario de la lancha.

Utilicé la teoría de Putnam como marco conceptual para analizar este caso etnográfico. Me permitió diferenciar los tres tipos de capital social de la Asociación y argumentar que se puede observar una diferencia entre el antes y el después de la implementación del proyecto. A lo largo del tiempo, tanto los socios como el equipo de la universidad fueron capaces de convertir una identidad isleña (un sentido de pertenencia a un territorio específico) en una identidad asociativa (un sentido de pertenencia a un grupo colectivo que representa a las personas en el territorio). Esta identidad colectiva ayudó a la Asociación a tener una voz en la arena pública que fue escuchada por otras partes involucradas. La metodología participativa y el trabajo de campo de largo aliento fueron claves para este proceso.

Aunque este es solo un caso etnográfico y no se pueden hacer generalizaciones, puede servir como un modelo para los equipos de antropología aplicada que pretenden fortalecer las identidades aso-

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

ciativas, ayudando a amplificar su voz y su poder de negociación con otros agentes sociales.

## Referencias bibliográficas


Abrams, L. (2016). *Oral History Theory*. Routledge.

Ámbito. (2021, 14 de febrero). *Convertibilidad: el "uno a uno", la política económica que marcó la presidencia de Menem y terminó en crisis*. https://bit.ly/3dzX4JT

Carey, M. (2017). *Mistrust: An Ethnographic Theory*. The University of Chicago Press.

Ceja, J. (1990). Notas sobre la comunidad, la hegemonía y los usos del pasado. *Trimestral Antropológico*, *63*(1), 1-6.

Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 68-87). CLACSO-CICCUS.

Galafassi, G. (2004, febrero). *Historia económicosocial del Delta del Paraná* (Cuaderno de trabajo nro. 17). Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales; Universidad Veracruzana.

Goldberg, A. J., & Payne, M. (2011). Arte e historia oral: aplicando la antropología en la Costa Rica rural. *Practicando la Antropología*, *33*(1), 18-22.

González, A., & Fernández, M. (2014, 18-21 de marzo). *El proceso de fortalecimiento organizacional como un aporte al desarrollo territorial en la cuenca forestal del Delta del Paraná: el caso de la Asociación Isleños Unidos II* [Ponencia]. 4º Congreso Internacional de Salicáceas en Argentina: Sauces y Álamos para el Desarrollo Regional, La Plata.

Harper, D. (2002). Talking About Pictures: a Case for Photo Elicitation. *Visual Studies*, *17*(1), 13-26.

Hunt, C. A., Durham, W., & Menke, C. (2015). Social Capital in Development: Bonds, Bridges, and Links in Osa y Golfito, Costa Rica. *Human Organization*, *74*(3), 217-229.

Jay, R. (1991). Speaking For, Talking About, Speaking With, or Speaking Alongside-An Anthropological and Documentary Dilemma. *Visual Anthropology Review*, *7*(2), 50-67.

Jelin, I. (2012). La fotografía en la investigación social: algunas reflexiones personales. *Memoria y Sociedad*, *16*(33), 55-67.

Mari, O., Mateo, G., & Valenzuela, C. (2010). Introducción. En Autores (eds.), *Territorio, poder e identidad en el agro argentino* (pp. 1-10). Imago Mundi.

Olemberg, D. (2013, 31 de octubre-1 de noviembre). *Transformaciones poblacionales del Bajo Delta en la poscrisis del 2001* [Ponencia]. VIII Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales, Buenos Aires, Argentina. https://bit.ly/3QVej6K

Ortiz, D., & Monkes, J. (2019). Habitar la isla entre la investigación y la extensión: crónica del proyecto de extensión realizado junto a la Asociación Civil Isleños Unidos II. En C. Pizarro (ed.), "*Nosotros creamos el Delta*": *habitar, forestar y conservar un humedal* (pp. 209-224). CICCUS.

Pizarro, C. (ed.). (2019). "*Nosotros creamos el Delta*", *habitar, forestar y conservar un humedal*. CICCUS.

Pons, R. (2008). *Desarrollo integrado del sector islas del partido de Campana*. Ministerio de Economía y Producción de la Nación; Municipalidad de Campana.

Poortinga, W. (2012). Resiliencia y salud de la comunidad: el papel de vincular, tender puentes y vincular aspectos sociales capital. *Salud y Lugar*, *18*, 286-295.

Putnam, R. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster.

Quintana, R., & Bó, R. (2011). ¿Por qué el Delta del Paraná es una región única en la Argentina? En R. Quintana, M. V. Villar, I. Astrada, P. Saccone & S. Malzof (eds.), *El Patrimonio natural y cultural del Bajo Delta Insular: bases para su conservación y uso sustentable* (pp. 42-53). Aprendelta; Convención Internacional sobre los Humedales.

Taylor, B., & Cook, S. R. (2001). Introducción: ¿qué pueden aportar los estudios regionales a la antropología aplicada? *Practicando la Antropología*, *23*(2), 2-4.

# Hacia una antropología de la paz: la reintegración de excombatientes guerrilleros a la sociedad colombiana

Santiago Álvarez[13]
Ana Guglielmucci[14]
Pedro Torres Palacio[15]

13 Santiago Álvarez es PhD y máster en Antropología Social por el London School of Economics (LSE). Profesor titular de la Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina; profesor de Antropología Política en la Maestría en Antropología Social IDES-IDAES-Universidad Nacional de San Martín, Argentina; profesor titular de la cátedra de Antropología de la Comunicación Social en Universidad de San Andrés (UDESA), Argentina; co-coordinador del grupo de estudios en violencia y justicia del Instituto de Desarrollo Social (IDES). Ha realizado trabajo de campo de 1994 a 1996 en la región de Sumapaz, Cundinamarca, Colombia, en donde estudió las relaciones entre la violencia interna y externa en una comunidad de los Andes colombianos. Ha continuado trabajando en el Sumapaz, adonde regresó en varias ocasiones, y últimamente está involucrado en proyectos de investigación sobre el proceso de paz colombiano en Urabá, Chocó y Sumapaz.

14 Ana Guglielmucci, doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y licenciada en Ciencias Antropológicas con orientación sociocultural por la misma universidad, ha realizado su posdoctorado en el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Es Profesora adjunta del Centro de Estudios sobre Conflictos y Paz de la Universidad del Rosario, Bogotá; investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (CONICET); docente del Departamento Antropología de la UBA; co-coordinadora del grupo de estudios sobre violencia y justicia en el IDES, Argentina. Es, además, miembro del grupo de trabajo de CLACSO Memorias Colectivas y Prácticas de Resistencia. Actualmente, está investigando sobre debates contemporáneos en memoria, arte y museología, y sobre la violencia política en Argentina y Colombia. En estos últimos años ha desarrollado trabajo de campo en Vaupés, Colombia.

15 Pedro Torres Palacio es máster en Antropología Social en IDES-IDAES-Universidad Nacional de San Martín, Argentina y licenciado en Trabajo Social por la Universidad de Antioquia, Colombia. Es docente en la Universidad de Antioquia

## Hacia una antropología de la paz

Este artículo busca hacer visibles problemas que, a menudo, pasan imperceptibles en el debate, la firma y la aplicación de los acuerdos de paz. Argumentamos que el uso de la investigación aplicada, con una mirada antropológica y con metodologías etnográficas, enriquece el análisis de estos procesos a nivel local. Nos enfocamos en la implementación de los acuerdos de paz entre el Estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) firmados en 2016. Para ello mostramos dos casos etnográficos, que nos hacen ver las diferentes circunstancias presentes en la reintegración de exguerrilleros a la sociedad nacional.

El primer caso muestra la angustia provocada por la espera. Durante una visita a un campamento provisional de excombatientes guerrilleros, entrevistamos a un excomandante de las FARC. Él compartió con nosotros sus opiniones y pensamientos sobre la experiencia de "limbo" de muchos excombatientes esperando incorporarse plenamente a la vida civil. El segundo caso ilustra la diversidad de las condiciones locales de reintegración: excombatientes retornando a sus comunidades indígenas en el departamento de Vaupés, que deben pasar por el escrutinio y la ulterior aceptación de los ancianos o autoridades comunitarias, como los capitanes.

Con base en estos estudios, en primer lugar, nos preguntamos cómo podemos aplicar una mirada antropológica con metodologías etnográficas para poder analizar el impacto de las políticas de paz en las experiencias de excombatientes dentro de diferentes contextos locales de reintegración. Y, en segundo lugar, si puede este conocimiento pro-

---

y conferencista de la cátedra universitaria Política Pública del Desplazamiento Forzado en Colombia, en diversas universidades del departamento de Chocó, en el marco de un convenio entre el ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados), el Consejo Noruego por los Refugiados y el Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativo. Desarrolló trabajo de campo en Chocó (río Atrato) y en Urabá, y trabajó en el área de Alerta Temprana para la Defensoría del Pueblo (2015) en Urabá y Cundinamarca.

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

veer datos útiles a los formuladores y promotores de políticas de paz. Nuestra investigación demuestra que, la antropología aplicada puede aportar contribuciones relevantes a los estudios de la ciencia política sobre conflicto y paz (Hydle, 2006), así como a la interacción entre las relaciones internacionales (RI) y la ciencia política (CP). Richmond (2018), en este sentido, reclama un lugar para la antropología en un campo donde existe una tensión:

> Entre la gubernamentalidad y la emancipación, con culturas […] y racionalidades de seguridad, gobernanza, paz y liberación en competencia. No se puede lograr una nueva —quizás cuarta generación— de pacificación sin que la antropología —sus métodos, ética y perspectivas— ocupe un lugar en las RI y, las RI dejen espacio a la antropología. (p. 221)

En el texto que sigue, intentaremos enriquecer el análisis de los procesos de paz a través de la presentación de dos casos basados en la experiencia de reintegración en sociedad de excombatientes guerrilleros.

## *Marco conceptual*

Usamos el enfoque antropológico para entender cómo vidas de personas reales son afectadas por la violencia, el poder y la política durante situaciones de posconflicto. Este enfoque contrasta con perspectivas que tienden a describir a las personas como destinatarios pasivos de la acción de fuerzas sociales, económicas políticas e ideológicas (Bloch, 2020). Burnyeat (2020) enfatiza el rol "que relaciones fundamentales entre ciudadanos y Estado juegan en comunicar las principales políticas gubernamentales a la sociedad, y la importancia de tener en cuenta marcos interpretativos históricamente constituidos, de acuerdo a los cuales los ciudadanos perciben el Estado" (p. 38).

La perspectiva de los hacedores de políticas, basadas en varios estudios sobre paz, guerra y violencia difuminan la experiencia de los destinatarios o supuestos beneficiarios. Richmond (2018) argumenta

que los diseñadores de políticas están "más enfocados en acuerdos políticos y en modos de compartir poder" (p. 221), un marco conceptual sobre el Estado y la sociedad que no se aplicaría correctamente a situaciones de posconflicto. Una perspectiva antropológica podría ser más adecuada para comprender las cambiantes circunstancias experimentadas en posconflictos por diferentes actores.

Los estudios geográficos sobre el proceso de paz colombiano enriquecen el debate. Koopman (2020) considera a los acuerdos colombianos como ejemplares, afirmando que "Colombia se transformó en un modelo a seguir cuando firmó el acuerdo de paz más inclusivo en el mundo en 2016 [uno que intenta reparar discriminaciones] que fueron conformadas o intensificadas por la guerra" (p. 1). Cairo *et al.* (2018) afirman que el texto de los acuerdos da cuenta de inequidades de raza, género y sexo y hace referencia a una "paz plural y territorial" (p. 471). Sumando una dimensión espacial, Cairo, Koopman y otros autores teorizan el concepto de "paz territorial". Para Cairo *et al.* (2018), el concepto tiene "diferentes interpretaciones de lo que territorio significa según cada quién —el Estado, la guerrilla, las asociaciones campesinas, las minorías étnicas, etc.—" (p. 465). Todos estos actores tienen un rol crucial en "la construcción de una paz estable y duradera" (p. 465). Koopman (2020) considera que la oposición al acuerdo de paz colombiano se debe principalmente al hecho de que "como acuerdo inclusivo, da cuenta de esas desigualdades" (p. 9).

Dado que guerra y paz son usualmente consideradas espacios masculinos, las perspectivas feministas en antropología proponen lecturas del proceso de paz que enfatizan logros y desafíos. Gómez y Montealegre (2021) afirman que, "a pesar de la excepcionalidad histórica de varios de sus logros, el reconocimiento de la mujer como un actor clave en el proceso de paz queda minimizado en una sociedad patriarcal cuyo conservadurismo fue exacerbado" (p. 457).

Otros antropólogos critican algunas afirmaciones posconflicto que dan por hecho que, la transición hacia la paz va a inaugurar mágicamente un nuevo orden social, como una experiencia de posguerra

descripta como supuestamente detenida en el tiempo y sin relación alguna con la posición social de los actores. Por el contrario, para Alves (2021), los tiempos de guerra y los tiempos de paz son experimentados en referencia a la alteridad racial de cada uno, "a través de categorías de personas a las que se considera asesinables o no, de acuerdo a su posición en la jerarquía humana. Esa escala está racializada" (p. 145). Del mismo modo, Espinosa (2007) centra su análisis en expresiones de violencia enraizadas en racismo.[1] En una evaluación de los resultados de los acuerdos, Jiménez Martín y Zuluaga Nieto (2021) acuerda con quienes encuentran imperfecciones en el acuerdo y en sus implementaciones. Ellos hacen notar que los acuerdos priorizan la "dejación de armas" por sobre el establecimiento de un marco institucional para la paz, incluyendo el cerrar brechas económicas para la democratización de la sociedad. Los acuerdos y las intervenciones posconflicto tratan de minimizar o terminar con el conflicto social. Sin embargo, ya Gluckman (1958) argüía que el conflicto social es un elemento inseparable de la asociación humana y que todas las sociedades tienen medios para evitar la violencia y controlar el conflicto. Si la violencia y el conflicto están presentes en toda sociedad y la paz resulta de la ausencia de la violencia adheriríamos a un concepto negativo de la violencia (Galtung, 1996). En cambio, estamos de acuerdo con Borneman (2020), que define a la paz como a un "proyecto de salida de la violencia" (p. 282) en el presente. En este enfoque que consideramos más positivo, la paz se transforma en un proceso orientado hacia la cooperación social y el desarrollo humano. De este modo, una antropología de la paz debería enfocarse en el análisis social y cultural de las sociedades para intentar comprender cómo las tensiones y los conflictos producen o reproducen violencia. Este conocimiento debe ser útil en el

1 La paz y la guerra son tópicos muy discutidos por los científicos sociales que trabajan en Colombia, donde décadas de violencia endémica han coexistido con un Estado-nación incapaz de monopolizar el uso de la violencia o mantener el control sobre todo el territorio nacional (Bergquist *et al.*, 1992; Pecault, 2001). Los estudios sobre violencia se han asociado tradicionalmente a informes, elaborados por diferentes comisiones y realizados en los últimos cincuenta años: 1958, 1987, 2013 y 2016.

proceso hacia el control de los conflictos violentos y la búsqueda de ambientes más pacíficos.

El concepto de reintegración es usado en antropología fundamentalmente para comprender rituales, especialmente ritos de pasaje. Estos ritos son, qué duda cabe, una temática clásica de la antropología (Bloch, 1994; Turner, 1974, 1990; Van Gennep, 1986). Van Gennep nos muestra cómo los actores de un rito de pasaje pasan de un estadio del que son separados de la sociedad, un estadio que define como liminal, a uno en el que estos son reintegrados a la sociedad (Bloch, 1994). En su trabajo sobre la reintegración de niños soldado en Sierra Leona, Schepler (2005) afirma que "su 'reintegración' es alcanzada en la práctica social a través de una variedad de contextos usando una variedad de identidades adoptadas estratégicamente" (p. 198).

En Colombia se usan dos conceptos nativos para referirse a la reintegración: "reincorporación" y "reinserción". Reincorporación hace referencia al proceso de desmovilización de un grupo armado o a parte de uno, a consecuencia de un acuerdo coordinado de carácter político. Se utiliza reinserción cuando el proceso ocurre como consecuencia de una elección individual, casi percibida como una decisión íntima. El pasaje de combatiente a civil, de guerrero a ciudadano, no es nunca ni unidireccional ni homogéneo.

## *Violencia política en Colombia*

Para entender los eventos actuales en Colombia se hace necesario tener en cuenta al pasado. Han existido constantes y repetidas expresiones de violencia política en Colombia durante gran parte del siglo y en el comienzo del siglo XXI. La mayoría de ellas, desarrolladas en las áreas rurales (Jaramillo Marín, 2012). Con el asesinato de José Eliecer Gaitán en Bogotá el 11 de abril de 1948, Colombia entra en un período turbulento llamado La Violencia, que dura de 1948 a 1965. Gaitán era un líder carismático del ala izquierda del partido Liberal, gran orador, usaba un discurso populista radical que era escuchado por

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

amplios sectores. Luego de su asesinato, miles de personas se levantaron espontáneamente en Bogotá y en todo el país (Sánchez, 1992, p. 83).

Si bien el orden fue restablecido en las principales ciudades, la guerra que se desató entre conservadores y liberales continuó, especialmente en las zonas rurales. Para 1953, un golpe de Estado, liderado por el general Rojas Pinilla, con el anunciado objetivo de restablecer el orden, constituyó un gobierno militar. Ante estas circunstancias, para 1957, los líderes políticos de los partidos Liberal y Conservador llegaron a un acuerdo que permitiría la alternancia de los dos partidos en la presidencia. Este acuerdo fue resistido en las áreas rurales en las que muchos campesinos se reorganizaron y continuaron la lucha. Este es el origen de las FARC-EP.

El Estado colombiano ha sido desafiado por múltiples actores armados, a menudo enfrentados entre sí (Bergquist *et al.*, 1992). Algunos, como las FARC-EP, han operado continuamente desde los 60; otros grupos guerrilleros, como el Ejército de Liberación Nacional (ELN),[2] empezaron posteriormente. Todos estos grupos han controlado, total o parcialmente, partes del territorio colombiano. Además, se conformaron grupos paramilitares que combatieron las guerrillas y que también controlaron áreas del territorio nacional. Estos grupos están relacionados en mayor o menor medida con el tráfico de drogas y cuentan con porosos contactos en el Estado, en particular con las fuerzas de seguridad, tanto a nivel local como nacional.

Luego de cuatro años de negociaciones, los acuerdos de paz de la Habana fueron firmados entre el Estado colombiano y las FARC-EP. Los acuerdos establecen soluciones complejas para temas como la reintegración de los excombatientes a la sociedad, la política de devolución de tierras, seguridad, derechos humanos, pacificación y construcción de la paz, así como la dignificación de las víctimas

2 El ELN es una guerrilla y movimiento social que ha operado en Colombia desde 1964.

y su reparación. Cada uno de estos asuntos es usualmente de difícil implementación, lo que produce la ralentización del proceso de paz.

## *Diseño de la investigación y metodología*

Nuestra investigación está centrada en producir conocimiento acerca de la implementación de los acuerdos de paz; en particular sobre problemas no detectados en la firma de los convenios y observados durante la fase del posconflicto. Estos problemas y tensiones impiden o dificultan a los antiguos combatientes cumplir con sus necesidades y expectativas. Para alcanzar estos objetivos fijados, hicimos uso de un conocimiento interno, obtenido con métodos cualitativos, de las tensiones y clivajes experimentados por los excombatientes durante la implementación del programa de paz.

**Figura 1**
*Líder guerrillero y Santiago Álvarez en la visita al campamento en el Chocó*

Para ello, usamos una combinación de investigación etnográfica con entrevistas abiertas en profundidad para obtener datos sobre dos

grupos diferentes de excombatientes. En el análisis de los datos, construimos dos casos de estudio y los comparamos y contrastamos entre sí y con los textos de los acuerdos de paz. Esto nos permitió conectar lo que habíamos observado sobre la vida de personas reales en una dimensión interna, con un marco institucional, en una dimensión externa. Lo hicimos así porque, en definitiva, "nuestros esfuerzos deberían centrarse en entender cómo, en la vida real de todos los días, lo externo y lo interno se alimentan el uno al otro y son, en última instancia inseparables" (Bloch, 2020, p. 14). Nuestra investigación confirma la observación de Barrios Sabogal y Richter (2019) de que "la fase de reintegración presenta desafíos más complejos que las fases del desarme y la desmovilización" (p. 759). Encontramos que, la intervención del Estado en la aplicación de las políticas de paz carece a menudo de una información detallada sobre las dinámicas de las relaciones sociales dentro de las comunidades locales que deben recibir a los excombatientes.

## Estudio de caso nro. 1: esperando por la reintegración en un campamento de excombatientes de las FARC-EP

Uno de los resultados no esperados en las intervenciones planificadas para aplicar los acuerdos de paz es el impacto de la incertidumbre cuando los excombatientes esperan por su reintegración. Decidimos enfocarnos en un trabajo etnográfico realizado en el área de Urabá-Bajo Atrato. Esta región, situada entre los departamentos de Antioquia y Chocó, en el norte de Colombia, ha sido objeto de constante disputa a consecuencia de su emplazamiento geográfico estratégico entre el mar Caribe y el océano Pacífico lindante, además, con la república de Panamá (Álvarez & Torres Palacio, 2020; Steiner, 1993).

Durante el trabajo de campo visitamos un ETCR (espacio territorial de capacitación y reincorporación).[3] Estos espacios son, su-

3 Esta observación del campamento de la exguerrilla y la entrevista con el excomandante Patricio, fueron parte de una investigación más amplia: "Observación y análisis crítico del proceso de paz en la república de Colombia entre las FARC-

puestamente, locaciones provisorias para exmiembros de las FARC que aceptaron la desmovilización. Además, los ex-FARC crearon un partido político manteniendo el acrónimo FARC, que en este caso pasó a significar: Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común. Por el contrario, aquellos combatientes de las FARC que continuaron combatiendo tomaron el nombre de FARC-Disidencia.

Luego de un largo y extenuante viaje que incluyó cambiar varias veces de transporte por caminos de difícil tránsito, llegamos a Belén de Bajirá, un poblado disputado por los departamentos de Antioquia y Chocó. Allí nos subimos a un vehículo de tres ruedas, una moto con chasis, para llevarnos al campamento de las FARC, una de las gomas se pinchó y debimos esperar bajo un sol infernal a que apareciera otro transportador informal que nos condujera finalmente a destino. El campamento se encuentra en una zona cercana al lecho inundable del río Curvaradó, afluente de uno de los principales ríos de Colombia, el Atrato. Las posibilidades de ser anegados por una creciente son altas (Álvarez & Torres Palacio, 2020).

En la entrada del campamento se encuentra un espacio que fue utilizado por la ONU para el proceso de la entrega de armas y que luego fuera desmantelado y sus restos ocupados por la policía colombiana. Esta fuerza, por un lado, controla a las ex-FARC, por el otro, las protege del ataque de otras fuerzas irregulares: los paramilitares o la guerrilla del ELN. Debemos adentrarnos un poco más antes de llegar al campamento en sí. La población se aloja en barracones grandes prefabricados, de un material muy liviano, casi de cartón corrugado, y con techos de aluminio-zinc que no logran aislarlos del calor proyectado por los inclementes rayos solares. En los exteriores

EP y el Estado colombiano". Fue un proyecto de dos años (2016-2018), financiado por la Universidad Nacional de la Defensa (UNDEF-Buenos Aires) y el Ministerio de Ciencia y Tecnología de Argentina. En este marco, desarrollamos una observación profunda de la zona Urabá-Bajo Atrato. Se observó el problema de la restitución de tierras y la situación campesina en Urabá, así como los problemas de grupos étnicos en el río Atrato hostigados por el ELN y las fuerzas paramilitares (Álvarez y Torres Palacio, 2020).

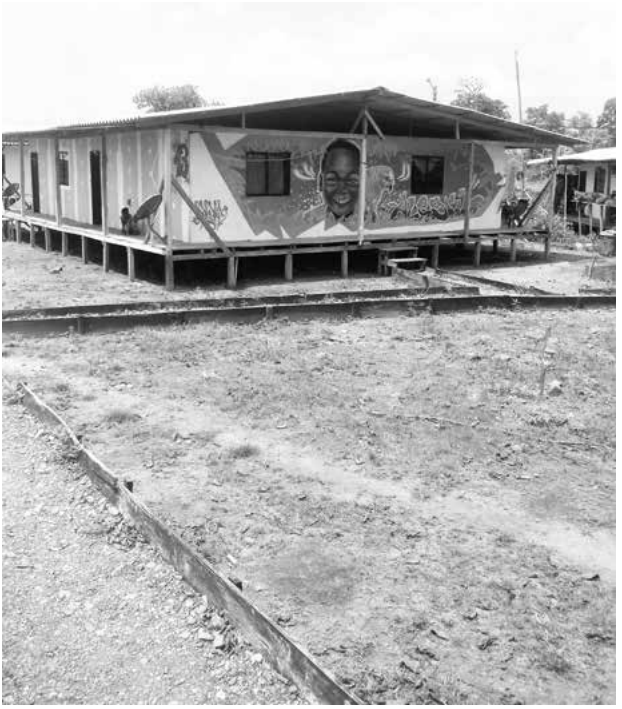
ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

de casi todos esos espacios se pintaron diseños de paisajes, grafitis y frases que aluden a la esperanza y que evocan, haciendo visuales los rostros, a exmiembros de las FARC que murieron en tiempos de confrontación armada, incluido al del conocido exjefe guerrillero Manuel Marulanda Vélez. En su interior hace más calor que afuera (la referencia es necesaria, más allá de que estemos desde hace días en "tierra caliente", en el campamento se siente como un fuego abrazador). Los exguerrilleros tratan, en lo posible, de mejorar el lugar, han colocado canteros con flores y tratan de canalizar las aguas estancadas.

En el campamento viven alrededor de 200 excombatientes. Su vida se ha vuelto, de alguna manera, precaria y dominada por la incertidumbre. Desde que los excombatientes llegaron al emplazamiento, se convirtieron en extremadamente dependientes de la ayuda del Gobierno que consistía, básicamente, en una provisión semanal, principalmente de alimentos. Fuimos testigos de sus quejas. Incluso existiendo suficientes provisiones para todos no se sentían autónomos como antes. En el monte ellos sabían cómo vivir y sobrevivir. Acostumbraban a moverse de un lugar a otro, a esconderse cuando fuere necesario, a luchar y a confiar en sus propias fuerzas. En el campamento, en cambio, se volvieron sedentarios y peligrosamente dependientes de su anterior enemigo. Estaban angustiados porque no sabían cuándo este aprovisionamiento iba a terminar. Había una relación confianza-desconfianza entre los excombatientes y el Estado. Oficialmente, estos asentamientos fueron creados como la consecuencia del proceso de desmovilización y dejación de armas. Su continuidad en el tiempo no había sido, de manera alguna, prevista.

En el campamento están también construyendo una escuela por los quince niños que han nacido y que muestran un boom de natalidad causado por el abandono de las armas y la más abierta convivencia entre compañeros. Cuando eran combatientes, las parejas que se formaran no podían vivir juntas ni tener hijos. Ahora, fuera del monte, observamos a varias parejas abrazándose y besándose públicamente, así como algunos niños moviéndose ruidosos y alegres por el campamento.

**Figura 2**
*Vistas del campamento en el Chocó*



https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

53
aniversario
FARC-EP
27 de Mayo 2017

Una mujer, Clara, nos encara. Joven, de entre veinte y treinta años, todavía usaba sus pantalones militares combinados con una remera. Nos mostró, con orgullo, su bebé recién nacido. Clara estaba preocupada sobre el futuro y se quejaba de las dificultades de criar hijos en el asentamiento. Quería establecerse con su compañero en una pequeña finca que su familia tenía en algún lugar de Antioquia. No quería volver a su antigua vida de combatiente. Nos dijo: "Espero que todo esto termine, así podemos vivir libres como todo colombiano". Nos parece relevante apuntar que la nueva vida que estaba deseando y buscando estaba basada en el casamiento y la maternidad así como a tener una finca.

Llevamos adelante una entrevista abierta con Patricio, anterior comandante del Frente 57 de las FARC. Patricio es un hombre joven, alrededor de treinta años, con la cabeza rapada, pero con una leve, incipiente barba sin afeitar. Viste una camiseta blanca y unos jeans. Se muestra formalmente cordial mientras mantiene siempre las distancias. Guarda un largo silencio al principio, esperando que agotemos nuestra presentación, recién allí comienza a hablar pausadamente. En sus gestos, en su actitud, en sus maneras, nos trae reminiscencias de otros cuadros militares-políticos de las FARC. Se expresa con un discurso articulado, pero al mismo tiempo calculado y siempre, desde nuestro punto de vista, cerrado.

Patricio nos comparte su preocupación sobre las condiciones de vida en el campamento. Nos explica que algunos de sus compañeros han ido a reencontrarse con sus familias. Otros se han ido a otras zonas del país en busca de mejorar su suerte en la vida civil y unos pocos han tratado de volver a la lucha armada.[4] Nos cuenta que en

4 La cantidad de exguerrilleros de las FARC que ha retomado la lucha armada ha aumentado notablemente a partir de la política limitadora y en algunos casos francamente contraria a algunos aspectos de los acuerdos de paz. Aunque las fuentes oficiales no tienen un consenso en las cifras, a julio de 2019 se alude a que, a nivel nacional, como entre un 8 % (1134) y un 10 % (1417) de los y las excombatientes que dejaron las armas, las podrían haber retomado. El 29 de agosto de 2019, en los principales diarios de Colombia y el mundo, se leían titulares como este: "Iván

otras zonas del país algunos compañeros se han incorporado al ELN o a las autodefensas, por igual; un pequeño grupo, aclara, ha formado una disidencia de las FARC para seguir la guerra, "aunque por ese camino no les ha ido muy bien", señala. Según él, "el grueso de las FARC se mantiene unido".

Dentro de su discurso, coherente pero impermeable, Patricio afirma que las FARC nunca quisieron la confrontación. En lo que sigue, transcribimos sus ideas sobre el movimiento, los acuerdos de paz y los eventos desarrollados:

> Siempre buscamos la paz, y estamos dispuestos a hacer concesiones. Como una organización armada siempre defendimos la solución política. Tratamos de pactar con varios Gobiernos. Apostamos todo a la búsqueda de un acuerdo mediante el diálogo, la dejación de las armas. En los encuentros de Oslo, las FARC aprobaron el proceso de paz y el décimo congreso de la organización la aprobó unánimemente. Comenzamos con el cese unilateral del fuego para llevar este proceso a feliz término.

Patricio nos expresó su inquietud por las acciones de los paramilitares. También le preocupaban las dificultades que encontraba para mantener a su grupo unido, aceptando el proceso de paz y evitando la tentación de volver a las armas:

> A partir de que se decreta el cese bilateral, los continuadores del paramilitarismo pasaron a la ofensiva y ocuparon territorios. Pese a ello, continuamos en nuestra línea de desmovilización temporal moviéndonos hacia las zonas de desmovilización. Incluso antes de que dejáramos esos territorios, el paramilitarismo ya los estaba ocupando. Este ha sido uno de los principales inconvenientes del proceso.
>
> Con respecto a la disidencia, con respecto a los que regresaron a la vía de las armas, nosotros ahora como partido político FARC [Fuerza

---

Márquez le da la espalda al proceso de paz y anuncia su rearme. A través de un video de 32 minutos, el exjefe negociador del Acuerdo de Paz en La Habana, rodeado de Jesús Santrich, 'El Paisa', Aldinever Morantes, 'Romaña' y otros dirigentes que se alejaron del acuerdo, anunció al mundo el nacimiento de una nueva guerrilla, dice Márquez, 'para luchar por la paz traicionada'" (El Espectador, 2019).

Alternativa Revolucionaria del Común], no le encontramos justificación, vamos en esta dirección sin un paso atrás. El acuerdo era "cooperemos para hacer el tránsito". Llegamos aquí para entregar las armas y hacer la reincorporación a la vida civil; no vamos a retroceder. Tal vez no haya garantías, pero no hay otra opción que el camino de la paz. Vamos a exigir en el marco de la legalidad que se cumpla, pero no regresaremos a las armas. Que se haga todo ante los ojos del mundo, que el mundo conozca lo que fuimos, lo que somos y lo que seguiremos siendo. Nosotros como excombatientes sabemos que esta lucha no fue fácil en la guerra y tampoco lo será en la política. Siempre le hemos señalado al Gobierno los incumplimientos del acuerdo.

Hemos luchado durante cincuenta y tres años, sin contar otros años en los que empezó la violencia contra el pueblo colombiano. En ese escenario, surge en 1964 las FARC. Tengamos en cuenta la desaparición del M-19 y el exterminio de nuestros compañeros de la UP [Unión Patriótica].[5] En este proceso, quisimos que estuviera presente el mundo: inclusive propusimos que los Estados Unidos tengan un delegado. Que vengan y que vean.

No hemos concretado ni el veinte por ciento del acuerdo. Reforma rural y restitución de tierras: seis por ciento; tema político: doce por ciento; entrega de armas: sesenta por ciento. Todo esto después de un año de firmado el acuerdo. Hay "caletas"[6] en la selva, pero frente al avance de los paramilitares no las podemos buscar. Sin embargo, hemos dado al Gobierno las coordenadas para que lo hagan. Acá en el Chocó, se había previsto que se haga efectivo en febrero [2018] y mire, nada. Organizaciones Internacionales están en esto y entonces no nos pueden echar la culpa.

5 La Unión Patriótica fue un movimiento político creado por el acuerdo entre las FARC-EP y el Partido Comunista Colombiano, además de la convergencia de otras agrupaciones menores. Fue fundado en 1985 para participar en las elecciones durante las negociaciones de paz con el presidente Betancourt. Sus militantes, desde el principio, fueron sistemáticamente asesinados por fuerzas paramilitares en las que convergían elementos provenientes del narcotráfico y de las fuerzas de seguridad estatales. Entre ellos, dos candidatos presidenciales, diputados, concejales, alcaldes y más de tres mil de sus integrantes.

6 Son los lugares ocultos donde se guardan armas, generalmente, están bajo tierra.

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

> La reglamentación del acuerdo no se ha concretado. A pesar de un decreto, el Congreso transformó todo en una coladura de retazos. Hay actores dentro del Gobierno [en el momento de la entrevista todavía estaba en el poder el presidente Santos] que quieren sacar la ventaja que no se sacó durante la guerra ni en los acuerdos. La solución al tema de los cultivos ilícitos tardó como seis meses en salir y no se respetó.

Patricio estaba angustiado por los homicidios de excombatientes, cometidos especialmente por fuerzas paramilitares después del cese de fuego:

> Estamos dispuestos al diálogo, pero nos siguen matando. Tenemos treinta y cinco compañeros asesinados desde que firmamos el acuerdo. Se han abatido también a excompañeros disidentes. Los disidentes se dan porque pierden la confianza en el proceso. Nos preocupa la seguridad no solo para todos los excombatientes, sino para toda la población rural. Nuestra gente no ha tenido una reincorporación, la mayor parte siguen en lugares transitorios, como nosotros.[7]

> Estamos atados, queríamos organizar comisiones de pedagogía para explicar el sentido de los acuerdos de paz, pero no podemos desplazarnos de nuevo hacia los territorios. Hemos ido firmando el acta de sometimiento ante el Gobierno, pero no podemos salir y volver a los territorios. El Gobierno debe garantizar la seguridad, pero [esta] todavía no se ha hecho efectiva. Engañan a la población, les dicen: "Ellos se fueron y los dejaron solos". Pero los pobladores no pueden venir acá y nosotros no podemos ir allá ¿cuándo nos volveremos a encontrar?

7 Desde la firma de los acuerdo de paz hasta pasados dos meses que conversamos con Patricio, es decir, al 2 de abril de 2018, en Colombia se registraron 68 asesinatos de exmiembros de las FARC, en los que se incluyen 18 familiares y 6 desapariciones de excombatientes, según el informe oficial del Secretario General de las Naciones Unidas. Al 26 de diciembre de 2018, los asesinatos llegaban a 85, según la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia (véase ONU, 2018a y b). Al 31 de julio de 2019, la Fundación Ideas para la Paz (FIP) y el último informe de la Misión de Verificación de la ONU, registraron 123 asesinatos de excombatientes y familiares de excombatientes de las FARC-EP, precisando que las FARC aseguran que los asesinatos suman 132 para el 31 de julio de 2019.

Estas citas revelan la angustia de Patricio sobre el futuro del proceso de paz. No puede ver la luz al final del túnel. Pensó que el proceso iba a continuar más allá de obtener ciertos logros y que incluiría una exitosa reintegración de los antiguos combatientes a la sociedad nacional:

> Acá se concentró el Frente 57 de las FARC. Todos llegamos acá, todos concretamos el proceso, no hubo disidencias. Algunos han salido para donde sus familiares y amigos para ver qué expectativa logran cumplir. Tratamos de dar capacitación para reincorporarse, pero no tenemos a nadie para hacerla. Ahora nos quedamos aquí sentados esperando la cuenta básica del Gobierno [remesa]. ¿Vamos a esperar dos años de brazos cruzados?
>
> ¿Cómo veo el futuro? Dependerá de los esfuerzos de todos los colombianos, todos tenemos que poner nuestro granito de arena. Álvaro Uribe siempre le ha apostado a la guerra. Quiere imponer sus pretensiones para otro Gobierno. La peor situación de la violencia fueron los ocho años de Uribe. Vamos a ver cómo nos va en las elecciones. Ahora estamos acá, esperando.

La visita al campamento nos dejó con la sensación de que los excombatientes vivían en una espera constante, atrapados en un limbo legal que les impedía integrarse de modo completo a la vida civil (Álvarez & Torres Palacio, 2020). Los exguerrilleros, hombres y mujeres acostumbrados a la vida nómade en el monte, estaban ahora concentrados en un área cercada en donde la policía y el ejército de Colombia los protegía de los ataques del ELN o de las "nuevas" fuerzas paramilitares que merodeaban en los alrededores. Cercados en esta trampa liminal, los exmiembros de las FARC se encuentran en una transición que se hace eterna entre su estadio de combatientes a su estadio final como personas completamente reintegradas en la vida civil. Día y noche esperan las decisiones de su viejo enemigo, el Estado colombiano, como a un Godot que nunca llega.

Nuestras observaciones sobre el campamento de los exguerrilleros y la entrevista con el comandante Patricio nos dieron nuevas perspectivas sobre las dificultades del retorno a la vida civil. Este re-

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

torno debe ser percibido no como un momento determinado, sino como un largo y penoso proceso que, al momento de nuestra visita, había sido pospuesto.

## Estudio de Caso nro. 2: tensiones intergeneracionales durante la reinserción de excombatientes indígenas en Mitú (Vaupés)

Este caso revela las exclusiones y los límites del escenario posterior a los acuerdos de paz. Vaupés es un departamento de Colombia que limita con Brasil y forma parte de la región amazónica. Su capital, Mitú, es una ciudad rodeada de una constelación de pequeños asentamientos (más de 200) sobre el río Vaupés. Estas aldeas, habitadas por comunidades indígenas, viven a partir de actividades propias de una economía de subsistencia y reciben servicios estatales muy precarios.[8] El río Vaupés corre desde el oeste al este y sirve como vía de comunicación entre numerosos pueblos ribereños, la mayoría de ellos habitados total o parcialmente por indígenas. Teniendo en cuenta sus características geográficas y su posición estratégica. El área estuvo bajo el control de las FARC-EP y, en el presente, lo está por el Frente Primero de la Disidencia de las FARC.

Entre 2016 y 2018 hicimos trabajo de campo en Mitú y en una aldea ribereña llamada Villa Fátima. Realizamos numerosas entrevistas en oficinas, casas, espacios públicos y "malocas", centros de la vida cultural y social de los indígenas (Guglielmucci & Rozo, 2020). Entre estas entrevistas, conversamos con "Pablo" (líder indígena guanano), "Lucho" (excapitán indígena y padre de un menor reclutado por las FARC), su mujer "Laura" y "Samuel" (un excombatiente indígena de

8 Estos territorios forman la Gran Reserva Indígena del Vaupés, 25 grupos étnicos lo pueblan, el capitán es la principal autoridad de cada comunidad, aunque debe considerar la opinión de los ancianos como dueños del conocimiento tradicional.

FARC).[9] En Vaupés, el conflicto continúa y el Estado está presente predominantemente en términos militares y policiales.

La disidencia de las FARC ha apelado a diversas estrategias para mantener su retaguardia y movilidad en corredores del Vaupés. Ella le ha dado prioridad a la presencia de pequeños grupos en el territorio, sin uniformes, vestidos de civil, portando armas ligeras y envueltos en actividades que suponen poco esfuerzo bélico. Esto incluye principalmente tareas relacionadas con el control social y con garantizar los recursos para desarrollar el tráfico de drogas.[10]

Los grupos armados han reclutado a menores de edad entre las comunidades indígenas cercanas a Mitú desde los años 80. Ya sea si los menores ingresaron voluntariamente o si lo hicieron por la fuerza, tanto el reclutamiento como la subsecuente desmovilización presentan problemas para los individuos afectados y para la comunidad.[11] Durante el trabajo de campo, pudimos identificar diferentes estrategias empleadas para reclutar menores, entender cómo el reclutamiento se produce y cuáles son los actores involucrados. El reclutamiento de menores resulta en un estigma tanto para la familia del menor como para su comunidad. Ambos culpan a las instituciones estatales —como

9 Usamos seudónimos por razones de seguridad.

10 Entre otras razones, el departamento de Vaupés ha sido un área de interés para la guerrilla ya que allí se han encontrado condiciones para el establecimiento de cultivos y laboratorios de coca, dada la precaria autoridad del Estado en la región (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2004).

11 El reclutamiento de niños y niñas suele tener lugar de tres formas: obligatoria, forzada o voluntaria. El reclutamiento obligatorio es practicado por las fuerzas armadas nacionales de conformidad con las disposiciones de su legislación interna, aunque esta práctica está prohibida por el Derecho Internacional Humanitario (DIH) cuando se trata de niños menores de quince años. El reclutamiento forzoso implica el uso de sistemas de cuotas por territorio, secuestro, amenazas a menores y coerción a sus familias. El reclutamiento voluntario es la elección libre del niño para unirse a un grupo armado, sin embargo, el reclutamiento voluntario muchas veces es el resultado de la vulnerabilidad que enfrentan los niños en situaciones de pobreza, abuso, discriminación y exclusión (Hinestroza-Arenas, 2008).

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

la escuela pupila, la oficina del alcalde o la policía— de connivencia y pasividad. Pero, el reclutamiento también es considerado como una responsabilidad de los padres, recayendo sobre ellos y sus comunidades la estigmatización por parte de las autoridades estatales.

Algunos jóvenes indígenas han sido reclutados de la escuela pupila de Mitú y llevados lejos de sus comunidades. En esos casos, las autoridades de la comunidad y los parientes de los menores acentúan la responsabilidad de las autoridades estatales, no solamente por el rol de la escuela como institución, sino también como consecuencia de la inacción del Gobierno local y de la policía. Los parientes de los menores se oponen, tanto al reclutamiento llevado a cabo por las FARC como también al llevado adelante por el ejército colombiano y la policía nacional, fuerzas con una fuerte presencia en el área desde que la guerrilla protagonizó la toma de Mitú en 1998. Por ejemplo, la policía comienza el proceso de reclutamiento solicitando listas de los estudiantes menores de edad a los preceptores y maestros para socializarlos en actividades relacionadas con el servicio militar obligatorio (CNMH, 2017).

Durante nuestro trabajo de campo a orillas del río Vaupés, miembros de las comunidades indígenas nos revelaron que las escuelas y las instituciones gubernamentales y religiosas no habían hecho mucho para prevenir el reclutamiento de estos adolescentes. Nuestros interlocutores mencionaron que las estrategias llevadas adelante por la guerrilla eran diferentes, empleando tácticas como la seducción, tanto a través de lo que denominaban "enamoramiento", como a través de una serie de promesas relacionadas con las expectativas de los adolescentes por autonomía e independencia. Todo ello, en contextos en los que los jóvenes carecen de opciones para su desarrollo personal y donde varios menores cometieron suicidio a consecuencia de la falta de perspectiva percibida en su futuro terrenal.[12]

12 La tasa de suicidios en el Vaupés es cuatro veces superior a la nacional, siendo la más alta de todo el territorio colombiano (Universidad de los Andes, 2019).

Durante conversaciones que tuvimos con varios miembros de la comunidad de Villa Fátima y de otros asentamientos, padres de jóvenes afirmaron que algunos de sus hijos habían sido reclutados a la fuerza por la guerrilla, mientras que otros se habían integrado voluntariamente a los grupos armados en respuesta a diferentes tipos de propuestas.[13] En el pasado, formaron parte de las FARC-EP y hoy se encuentran disociados de la guerrilla o, en menores casos, pueden formar parte de grupos criminales conectados con el narcotráfico. Cuando los menores de edad ingresan voluntariamente, a pesar de que ese consentimiento no es considerado legal, varias madres dicen sentir vergüenza por ellos, en especial cuando se trata de una niña. Para una madre, tener a una niña luchando en la selva va en contra de toda idea de lo que para la comunidad una joven mujer debería hacer. Dicen muchas de ellas que "una familia no cría a una hija para que se transforme en una guerrera, sino en una madre que cuide a sus hijos". En estos casos, las estrategias llevadas a cabo por ellas para buscar el desenganche de sus hijas e hijos de la guerrilla son a menudo empeñadas individualmente. Algunas de estas madres encaran a los líderes de los grupos armados tratando de entablar negociaciones para recuperar a sus hijos e hijas. Estos pedidos son frecuentemente rechazados por la guerrilla o por los menores mismos que, a veces, forman parte de las FARC-EP o de otros grupos disidentes por años o incluso décadas. Luego del alto al fuego, las comunidades indígenas desarrollaron estrategias más orgánicas; por ejemplo, enviando autoridades indígenas masculinas para negociar con los comandantes de las FARC-EP. En algunos casos, los negociadores indígenas han viajado a los distantes campamentos de Carurú para presentar pedidos de parientes u otros miembros de la comunidad.

Algunos excombatientes indígenas volvieron a sus comunidades de origen, ya sea a raíz de abandonar la lucha individualmente o por su

13 Guerrilleros, paramilitares y destacamentos militares ocupan grandes extensiones de territorio indígena, obligando a los miembros de diferentes comunidades a servir como guías o informantes a través de amenazas a sus familias (Roldan, 2000; Charles, 2021).

desmovilización colectiva en el marco del proceso de paz. Sus padres nos comentaron, sin embargo, que muchos de estos jóvenes o adultos consideran que sus comunidades no garantizan un porvenir para ellos en los territorios. Pues, en muchos casos, incluso cuando fueron reclutados forzosamente, ya se habían integrado al mundo "fariano" (esta expresión refiere a la forma de ver el mundo al ser parte de las FARC). A su vez, ante la presencia de servicios precarios, el abandono por parte del Estado y el aislamiento de esta región del resto del país, los jóvenes siguen siendo vulnerables a las propuestas de los diferentes actores armados, que valoran su conocimiento del territorio y de sus caminos y, además, les ofrecen una salida de sus comunidades de origen.

Aquellos que en las comunidades ofrecen resistencia al reclutamiento son muchas veces amenazados o atacados, como esta cita lo ilustra:

> Una lideresa indígena del Vaupés fue amenazada por las FARC porque se rehusó al reclutamiento forzado en su comunidad y fue víctima de dos ataques, que incluyeron la participación de jóvenes de su propia comunidad, que habían sido reclutados previamente como milicia de FARC. (CNMH, 2017, p. 449)

Otros líderes comunitarios contaron historias similares, incluyendo casos de secuestro y cautiverio en campamentos guerrilleros en los que había jóvenes de sus propias comunidades.

En conclusión, el reclutamiento de menores por parte de la guerrilla ha sido un factor disruptivo en las relaciones de la comunidad, causando el desplazamiento forzado y la ruptura de relaciones entre miembros de una familia o entre diferentes familias. La madre de una joven guanano nos comentó sobre estos problemas durante nuestra visita a la región en 2018. Dijo, con cierto disgusto, que su hija se había disociado ("desvinculado") de las FARC-EP hacía más de diez años, en el contexto de la Ley de Paz y Justicia (2005). Su hija se había mudado con su pareja e hijo a otra ciudad y no había regresado a su comunidad de origen en Villa Fátima. La mujer nos explicó que ella y su marido visitan a su hija esporádicamente, dado que no puede volver a su aldea sin causarles problemas. Acusa a la escuela por su pasividad

frente al reclutamiento de la guerrilla, aunque al mismo tiempo hay maestros desaparecidos o asesinados por haberse opuesto a este tipo de práctica. Las dinámicas del reclutamiento y las dificultades enfrentadas por los miembros de comunidades indígenas, que emplean diversas estrategias para recuperar a jóvenes reclutados, exponen las tensiones constantes presentes no solo en negociar con actores armados y con el Estado, sino también dentro de las comunidades mismas.

Uno de los temas subyacentes que se encuentra inmerso en estas tensiones da cuenta de las dificultades en la transmisión intergeneracional de los valores étnicos y sus visiones del mundo. El reclutamiento no creó el abismo generacional, pero lo hizo más profundo. Estos conflictos dentro de las comunidades producen también disputas sobre el liderazgo comunitario. Muchos de los jóvenes reclutados por la guerrilla, cuando se reinsertan en las comunidades, cuestionan a las autoridades tradicionales.

Si bien son pocos los casos de jóvenes reclutados que retornen a sus comunidades, aquellos que lo hacen deben atravesar múltiples situaciones de interpelación y de evaluación por parte de los ancianos o autoridades tradicionales. Muchos de los obstáculos a la posible integración de excombatientes se nos revelaron durante conversaciones que tuvimos con líderes guanano y tukano. Ellos temían no poder controlar lo que pasara durante las ceremonias, mientras se bebía chicha o guarapo,[14] y que emergieran manifestaciones de violencia generadas por acusaciones y resentimiento no solo entre los excombatientes, sino también entre quienes se quedaron en la comunidad y fueron estigmatizados como simpatizantes o parientes de guerrilleros.[15]

14 La chicha es una bebida hecha con maíz fermentado, mientras que el guarapo está hecho con jugo de caña fermentado.

15 Jackson (2005) afirma que "las comunidades indígenas son blanco de todos los grupos armados: militares, paramilitares y guerrilleros. Entre principios de la década de 1970 y 1996, más de 400 líderes indígenas fueron asesinados y ninguno de sus asesinos fue llevado ante la justicia" (p. 196). Continúan asumiendo que los indígenas son partidarios reales o potenciales de las guerrillas, debido a su ubicación geográfica y su pobreza, y por lo tanto son objetivos apropiados para

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

Además, los ancianos temían perder su poder tradicional en manos de jóvenes que tendían a resistir su autoridad.

Un líder nos contó que, durante una discusión subida de tono con un exfariano desmovilizado, que había comenzado su proceso de reintegración, le dijo: "Te llamas comunista, pero no piensas en términos de comunidad ¿qué tipo de comunista eres?". Estas tensiones se parecen a aquellas identificadas por Jackson entre las autoridades tradicionales tukano y los jóvenes activistas del Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA). Jackson (1999) afirma que, los activistas locales de CRIVA eran "hombres jóvenes que desafiaban los patrones de autoridad tradicionales basados en un sistema de líderes comunitarios, asesorados por sus parientes paternos" (p. 287).[16]

En un contexto en el que no ha cesado el reclutamiento de menores indígenas y con la presencia de nuevos actores armados y criminales en la región, la apertura de espacios de diálogo incipientes entre los que permanecieron en la comunidad y los excombatientes que volvieron ha enfrentado severos desafíos.

Existe también un enfrentamiento entre los poderes legales de las organizaciones indígenas y las entidades gubernamentales. En el Vaupés, como en todo el país, existe una superposición de territorialidades y de jurisdicciones con la consecuente colisión de competencias legales a consecuencia de disparidades de visiones y de prioridades. La manera

---

las medidas de contrainsurgencia (Van Cott, 1994, p. 10). Esta estigmatización, a veces, se reproduce dentro de las propias comunidades indígenas.

16 Jackson (1999) señala que "tradicionalmente, el Vaupés no tenía organizaciones regionales federadas o grupos corporativos políticos de ningún tipo por encima del nivel del asentamiento. Además, los tukano sienten una gran ambivalencia hacia cualquiera que actúe como superior, un mecanismo de control social que amortigua los efectos de las diversas formas de jerarquía social en la región. Las afirmaciones de autoridad y rango deben ocurrir y ocurren en las interacciones tukano, pero deben hacerse bien, o serán recibidas con risas y resentimiento. Desafortunadamente, los patrones no indígenas de afirmar la autoridad, que molestan a los tukanos sin importar quién los muestre, porque parecen arrogantes y pomposos, son lo que a veces imitan los hombres más jóvenes" (p. 287).

en que la reintegración y la reinserción de excombatientes es enfocada, está influenciada por estas tensiones que, si bien son expresadas por ciertos individuos, reflejan conflictos entre la autoridad estatal y sus instituciones, grupos ilegales y las autoridades de las comunidades indígenas, entre otros actores. La reintegración de jóvenes reclutas depende de las dinámicas que dan forma a las relaciones sociopolíticas, culturales e intergeneracionales a nivel local. Como apunta Jackson (1999), el enfoque etnográfico puede servir para informar y delimitar el rol del investigador y de las políticas públicas en estas situaciones fuertemente politizadas.

## Conclusiones

Esperamos haber hecho una contribución antropológica a la comprensión y a la implementación de los acuerdos de paz en Colombia. Mostramos los desafíos que los excombatientes tuvieron que enfrentar durante su proceso de reintegración utilizando dos casos de estudio de dos diferentes regiones de Colombia. El primero, desarrollado en un campamento de excombatientes de las FARC, revela la traumática situación liminal experimentada por exguerrilleros que no han podido integrarse en la vida civil por sí mismos. Ya no son guerrilleros, pero tampoco se integran completamente a la sociedad civil colombiana. Su pasaje de miembros de la guerrilla a civiles ha sido pospuesto indefinidamente. En última instancia, su reincorporación depende en la capacidad del Estado colombiano de cumplir con los acuerdos de la Habana y con la destreza de su propio liderazgo para mantener su grupo unido en esa decisión.

El segundo caso estudiado está centrado en las dificultades enfrentadas por jóvenes indígenas que fueron reclutados por grupos armados, cuando decidieron volver a la vida civil y reincorporarse en sus comunidades étnicas de origen. Las decisiones individuales están restringidas por el juicio de las autoridades de sus comunidades. Etiquetamos este caso con el término émic de "reinserción", en donde la aceptación de cada proceso depende sobre todo de los ancianos o

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

autoridades tradicionales, interesados en proteger a sus comunidades de conflictos internos.

El estigma de haber sido miembros de la guerrilla y las dificultades mismas del proceso de reinserción hacen que muchos excombatientes decidan mantenerse fuera de sus comunidades de origen y que busquen otros lugares donde vivir. La falta de un nuevo propósito en sus vidas puede empujar su incorporación en otros grupos guerrilleros, fuerzas paramilitares o bandas de narcotraficantes, que reconocen sus conocimientos de combate previos.

Ambos casos nos muestran que la reintegración a la vida civil no es un proceso homogéneo ni tampoco unilateral. Más bien, podríamos afirmar que la reintegración depende más de contextos y conflictos locales, que de la disputa entre grupos armados.

Los casos antropológicos presentados muestran cómo los procesos de paz afectan la vida real de las personas, revelando y develando conflictos y problemas no detectados muchas veces por los hacedores de políticas de paz que, a menudo, no trabajan en el terreno por tiempos prolongados. La antropología aplicada, combinada con otras ciencias sociales, ayuda a entender que lograr la reintegración depende del tipo de sociedad a la que retornará el excombatiente y del proceso en que se desarrolla el retorno. Comprender las perspectivas y expectativas de los actores involucrados y los puntos de tensión localizados a nivel local será sin duda útil para mejorar la efectividad de las políticas de paz.

## Referencias bibliográficas

Álvarez, S., & Torres Palacio, P. (2020). El limbo, el terror y la victoria: los efectos del proceso de paz colombiano en los territorios de Urabá y Bajo Atrato. En S. Álvarez, A. Guglielmucci & J. Spota (eds.), *El proceso de paz de Colombia en la encrucijada* (pp. 71-95). CEDEAD.

Álvarez, S., Guglielmucci, A., & Torres Palacio, P. (2022). Towards an Anthropology of Peace: Reintegration of Former Guerrillas into Colombian Society. *Human Organization*, *81*(2), 141-149.

Alves, A. (2021). Esa paz blanca, esa paz de muerte. *Revista Colombiana de Antropología*, *57*(2), 143-167.

Barrios Sabogal, L., & Richter, S. (2019). Las farianas: reintegración de mujeres excombatientes de las FARC como motor para la paz en Colombia. *Cuadernos de Economía*, *38*(78), 753-784.

Bergquist, C., Peñaranda, R., & Sánchez, G. (1992). *Violence in Colombia. The Contemporary crisis in Historical Perspective*. SR Books.

Bloch, M. (1994). *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*. Cambridge University Press.

Bloch, M. (2020). Prólogo. En S. Álvarez, *Leviatâ e seus lobos. Violência e poder numa comunidade dos Andes colombianos*. Unjuí Editora.

Borneman, J. (2020). World Peace in the Cold War: Anthropological Contributions. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, *10*(2), 289-293.

Burnyeat, G. (2020). Peace Pedagogy and Interpretative Frameworks of Distrust: State-Society Relations in the Colombian Peace Process. *Bulletin of Latin American Research*, *39*(1), 37-52.

Cairo, H., Oslender, U., Piazzini Suárez, C., Ríos, J., Koopman, S., Montoya Arango, V., Rodríguez Muñoz, F., & Zambrano Quintero, L. (2018). "Territorial Peace": The Emergence of a Concept, Colombia's Peace Negotiations. *Geopolitics*, *23*(2), 464-488.

Charles, M. (2021, 1 de abril). *Bajo Cauca y Vaupés, ejes del reclutamiento de menores en Colombia*. InSight Crime. https://bit.ly/3PC6KAX

CNMH. (2017). *Una Guerra sin edad: informe nacional de reclutamiento y utilización de niños, niñas y adolescentes en el conflicto armado colombiano*. Centro Nacional de Memoria Histórica.

Defensoría del Pueblo. (2015, 15 de octubre). *Informe de Riesgo nº 020-15 A.I.* https://bit.ly/3T3AY2O

El Espectador. (2019, 29 de agosto). *Iván Márquez le da la espalda al proceso de paz y anuncia su rearme* [Video]. YouTube. https://bit.ly/3Af9ajv

Espinosa, M. (2007). Ese indiscreto asunto de la violencia: modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia. En R. Grosfoguel & S. Castro Gómez (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 267-288). Siglo del Hombre.

Galtung, J. (1996). *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization*. SAGE.

Gluckman, M. (1958). *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester University Press; Rhodes-Livingstone Institute.

Gómez, D., & Montealegre, D. (2021). Colombian Women and Feminist Movements in the Peace Negotiation Process in Havana: Complexities of the Struggle for Peace in Transitional Contexts. *Social Identities*, *27*(4), 445-460.

Guglielmucci, A., & Rozo, E. (2020). Memorias (des)encontradas: tomas guerrilleras, militarización y post-acuerdo en Mitú (Vaupés). En S. Álvarez, A. Guglielmucci & J. Spota (eds.), *El proceso de paz de Colombia en la encrucijada* (pp. 37-69). CEDEAD.

Hinestroza-Arenas, V. (2008). Reclutamiento de niños y niñas: fenómeno invisibilizado, crimen manifiesto. *OASIS*, *13*, 45-60.

Hydle, I. (2006). An Anthropological Contribution to Peace and Conflict Resolution Studies. *Issues in Criminal, Social, and Restorative Justice*, *9*(3), 257-267.

Jackson, J. (1999). The Politics of Ethnographic Practice in the Colombian Vaupés, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, *6*(2-3), 281-317. https://doi.org/10.1080/1070289X.1999.9962646

Jackson, J. (2005). Colombia's Indigenous Peoples Confront the Armed Conflict. En C. Rojas & J. Meltzer (eds.), *Elusive Peace: International, National, and Local Dimensions of Conflict in Colombia* (pp. 185-208). Palgrave.

Jaramillo Marín, J. (2012). El libro "La violencia en Colombia (1962-1964)", radiografía emblemática de una época tristemente célebre. *Revista Colombiana de Sociología*, *35*(2), 35-64.

Jiménez Martín, C., & Zuluaga Nieto, J. (eds.). (2021). *Incertidumbres de la paz: entre el incumplimiento del Acuerdo y las luchas sociales en su defensa*. CLACSO.

Koopman, S. (2020). Building an Inclusive Peace is an Uneven Socio-spatial Process: Colombia's Differential Approach. *Political Geography*, *83*, 102252.

ONU. (2018a, 2 de abril). *Informe del Secretario General sobre la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia*. https://bit.ly/3QYffaF

ONU. (2018b, 26 de diciembre). *Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia: informe del Secretario General*. https://bit.ly/2sFzErQ

Pecault, D. (2001). *Orden y violencia: evolución socio-política de Colombia entre 1939 y 1953*. Norma.

Richmond, O. P. (2018). Rescuing Peacebuilding? *Anthropology and Peace Formation*, *32*(2), 221-239.

Roldan, R. (2000). *Pueblos indígenas y leyes en Colombia: aproximación crítica al estudio de su pasado y su presente*. Tercer Mundo.

Sánchez, G. (coord.). (1992). *Colombia, violencia y democracia. Informe presentado al Ministerio de Gobierno*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Schepler, S. (2005). The Rites of the Child: Global Discourses of Youth and Reintegrating Child Soldiers in Sierra Leone. *Journal of Human Rights*, *4*(2), 197-211.

Steiner, C. (1993). Urabá: de región de frontera a región de conflicto. En M. Jimeno Santoyo (ed.), *Conflicto social y violencia: notas para una discusión* (pp. 63-71). IFEA.

Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.

Turner, V. (1990). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI.

Universidad de los Andes. (2019). *Atención Primaria en salud como una iniciativa para el abordaje del suicidio en comunidades indígenas de Vaupés (Colombia)*. https://bit.ly/3pzdEMF

Van Cott, D. L. (1994). *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. St. Martin's Press.

Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Taurus.

Vicepresidencia de la República. (2004). *Los derechos humanos en el departamento de Vaupés*. Programa presidencial de derechos humanos y derecho internacional humanitario. https://bit.ly/3K8V6MG

ABYA YALA

https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303

http://abyayala.org.ec

# La Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana: lo *aplicado* como impronta del conocimiento antropológico

José Enrique Juncosa[17]
jjuncosa@ups.edu.ec
https://orcid.org/0000-0001-6926-8214

## Aspectos preliminares

### *Delimitando las fronteras y las relaciones entre antropología y antropología aplicada*

Para iniciar, es necesario situar la experiencia en el marco de las discusiones sobre las relaciones entre antropología y antropología aplicada, siempre a partir de la certeza anotada por Marvin Harris de que las fronteras entre ambas resultan al fin y al cabo borrosas (Harris, 2001, p. 452). La porosidad y movilidad de tales fronteras, así como la percepción de las relaciones entre ambas dimensiones han sido elementos clave en la trayectoria de la Carrera de Antropología Aplicada. Lo cierto es que la iniciativa se impulsó con el objetivo explícito de no formar "antropólogos académicos" para optar por un perfil de "antropólogos aplicados", esto es, dotados de capacidades para

17 Antropólogo y doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos, docente de la Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y graduado de la misma Carrera en el año 1998, donde fue su director desde el año 2008 hasta 2015. Su producción académica versa sobre la interculturalidad y la dimensión comunal de la gestión universitaria. Es miembro del Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas y del Grupo de Investigación Universidad y Bienes Comunes, ambos de la UPS.

acompañar iniciativas interculturales de diverso tipo en los territorios de la diversidad.

Tal opción ciertamente refuta la "antropología práctica" de Malinowsky que proveía herramientas comprensivas para la gerencia colonial (Bartoli, 2002, pp. 22-23) y está parcialmente contenida en la manera en que Foster (1974) comprende los términos de la relación según dos epistemologías alternativas vigentes. La primera se funda en el "concepto popular de ciencia" y coloca la distinción y/o imbricación entre antropología y antropología aplicada sobre la distinción entre ciencia teórica (o ciencia pura) y ciencia aplicada. Así, esta última resulta de aplicar enfoques teóricos y metodológicos más amplios a problemas específicos (Foster, 1974, pp. 67-68) al punto de que el antropólogo aplicado resultaría en una suerte de traductor de la teoría a problemas específicos. Foster es crítico respecto a este modelo basado en la secuencia unilineal que va de la teoría y de los principios generales a las aplicaciones y a los "resultados específicos". Ello puede ser cierto en un sentido muy amplio, pero no aplicable del todo (Foster, 1974, pp. 70-72) especialmente en la antropología.

El segundo enfoque de Foster no separa los dos momentos (el teórico y el aplicado) y capta la complejidad de la relación al reconocer que, tanto la antropología teórica como la aplicada requieren de procesos de investigación, introspección y producción específicos que despliegan capacidades parecidas con fines y objetivos diferentes. Aunque aparezcan como independientes esas instancias están relacionadas pues los logros aplicados resultan relevantes para la teoría y viceversa. Así, lo aplicado no resulta un subproducto de la teoría. Esta última remitirá a principios más generales no directamente aplicables, pero enfatiza que "el logro de formas específicas de cambio del comportamiento humano es, por lo tanto, el 'fin' básico de la antropología aplicada" (p. 73).

Harris (2001) da cuenta de que las distinciones no son tales a medida que se complejiza la antropología aplicada. Afirma que, en el ámbito de la antropología aplicada, las investigaciones ocurren

*por encargo* de organismos públicos y privados, y están orientadas a objetivos concretos con la expectativa de efectos prácticos inmediatos (Harris, 2001, p. 451). Respecto al perfil de las investigaciones, estas pueden fluctuar entre insumos para la toma de decisiones o evaluaciones de intervenciones de diverso tipo. A este perfil de productos se añade un tercero que consiste en que los antropólogos acompañen acciones, refiriéndose con ello a su propuesta de "antropología en acción" (p. 451). Remarca, además, que en realidad la antropología y la antropología aplicada se encuentran mutuamente imbricadas ya que resulta imposible separar la teoría de la práctica:

> La separación entre antropología aplicada y no aplicada se va difuminando imperceptiblemente a medida que los intereses teóricos y abstractos llegan a dominar objetivos específicos y concretos. Algunos antropólogos mantienen que la teorización abstracta puede interpretarse, en sí misma, como antropología aplicada si proporciona un conjunto general de principios a los que debe adecuarse cualquier programa de acción si se quiere que tenga éxito. (p. 453)

Los enfoques de Foster y de Harris proveen de elementos efectivamente relevantes para nuestro análisis. No obstante, la experiencia de la Carrera de Antropología va más allá de ambos al problematizarlos y objetarlos desde su acumulado reflexivo. En primer lugar, porque Foster se refiere a la antropología como un proceso autocontenido, desconociendo la relación problemática de la teoría y la del teórico con las prioridades de las *poblaciones intervenidas*, también agentes de conocimiento, que no suelen concordar con las prioridades de la ciencia en cualquiera de sus dos escenarios (teórico y aplicado). En segundo lugar, porque Foster enmarca la antropología aplicada en la relación instrumental entre productores y consumidores cuya expresa intencionalidad es la de favorecer explícitamente cambios modernizantes de las poblaciones, delimitando el rol del antropólogo a la función de productor de conocimientos, intérprete, interventor, impulsor de cambios y mediador entre las instituciones demandantes consumidoras de conocimiento y las poblaciones intervenidas.

El enfoque que, en sus inicios, definió de manera más profunda y decisiva las opciones epistémicas, éticas y políticas de la Carrera de Antropología Aplicada se inspiró en la vertiente de la antropología latinoamericana ligada al indigenismo crítico, indigenismo de autonomía o nuevo indigenismo, diverso al indigenismo de integración (Marzal, 1993, pp. 529-571) que planteaba a la antropología la tarea de generar marcos de comprensión y de acción para integrar los pueblos indígenas a la sociedad nacional sobre la base de respeto a la identidad étnica como requisito y condición de la modernización. En cambio, el nuevo indigenismo, de carácter crítico respecto a la intención modernizadora y articulado con los movimientos indígenas emergentes marcó decisivamente la trayectoria de la Carrera y trajo consigo categorías decisivas: la autonomía y la autogestión territorial de los pueblos indígenas.

Los antropólogos de la corriente del indigenismo crítico, como el mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) o Rodolfo Stavenhagen (1932-2016), pesaron mucho en los debates (Marzal, 1997, pp. 531-533) e impulsaron la formación de antropólogos indígenas que demandaron desmontar una antropología de todas maneras colonialista, anclada en la descripción y que sustituye su voz para propiciar una antropología indígena al servicio de su autonomía y que afronte los retos de la participación explicitando las relaciones de poder en las prácticas de conocimiento e intervención (véase Kaamal, 1997, pp. 311-322).

La autonomía de los pueblos indígenas como valor constitutivo de la Carrera de Antropología Aplicada, desde sus inicios, explica la invocación al territorio como ámbito de acción y pensamiento, debido a que constituye el espacio concreto de ejercicio de las decisiones comunitarias y condiciona la noción de lo *aplicado*. El territorio está previamente habitado no solo por los pueblos y nacionalidades indígenas sino también por sus formas de existencia diferenciadas que incluye conocimientos también diferenciados que incluyen (es también un territorio epistémico), anticipando perspectivas posteriores propias del diálogo de saberes y del proyecto de la decolonialidad en contextos hegemónicos y antihegemónicos (Walsh, 2003, 2010). Por

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

lo tanto, es un territorio cargado de nociones y prácticas significativas que deben ser respetadas, preservadas y reconstituidas. La autonomía otorga significado a la noción de "antropólogos insertos en territorios" en los cuales constituyen su *campo de conocimiento y acción* al servicio de y en relación con los conocimientos y comunidades que los habitan.

**Figura 1**
*Diálogo con la comunidad cofán*

*Nota.* Actividad realizada durante una jornada de trabajo de campo, con motivo del Congreso de la Federación Latinoamericana de Estudiantes de Antropología y Arqueología.

Esta primera aproximación a las maneras de comprender las fronteras entre la antropología teórica y aplicada, atravesadas por los debates disciplinares y más allá de la disciplina, pero también por los contextos históricos, proporciona un marco inicial de comprensión para entender lo *aplicado* como carácter o impronta relativamente autónoma pero constitutiva y necesaria de la antropología que se quiso implementar desde la experiencia de la Carrera de Antropología Apli-

cada. Las aproximaciones descritas en los siguientes apartados darán cuenta de las fluctuaciones y vaivenes en el continuum de la teoría y la práctica que mostrará el análisis de la experiencia.

## *Síntesis de la trayectoria histórica de la Carrera de Antropología Aplicada*

La reconstrucción histórica y analítica más detallada de la Carrera ha sido realizada por Laura Bartoli (2002), en su obra *Antropología aplicada, historia y perspectivas desde América Latina*. Su investigación abarca un periodo que va desde la creación del Instituto de Antropología Aplicada, en 1985, pasando por su transformación a Carrera de Antropología Aplicada, en 1990, hasta el año 1998 en que culmina su investigación. Allí percibe la apertura progresiva a estudiantes que no pertenecen a instituciones religiosas convocados por la emergencia histórica de los pueblos indígenas y las demandas de la sociedad civil. Además, analiza detenidamente algunos aspectos organizativos como las ventajas y desventajas de la modalidad "a distancia", la implementación de los cursos presenciales como herramienta eficaz de formación, las sucesivas reformas curriculares, así como las derivas teóricas y metodológicas, entre otros aspectos.

Más adelante y a medida que se se conforma el campo de estudio sobre las instituciones universitarias que promovieron programas de formación profesional en antropología en el Ecuador, el caso de la Carrera de Antropología Aplicada llamó la atención de varios autores (Uquillas & Larreamiendi, 2006; Martínez Novo, 2007; García, 2011; Cucurella & Vallejo, 2014). Uquillas y Larreamendy (2006, pp. 19-20) consideran que la Carrera expresa los intensos vínculos entre la antropología institucionalizada y las reivindicaciones indígenas de los años 80, con vistas a fortalecer las organizaciones y sus propios proyectos de desarrollo. Reconocen, además, su íntima conexión con un conjunto de iniciativas de su fundador, el padre Juan Bottasso (1936-2019), en especial, con la editorial Abya-Yala. Estos elementos están presentes también en Martínez Novo (2007) y en García (2011).

Martínez Novo anota que tanto la creación del programa de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en 1972, y de la Carrera de Antropología Aplicada, en 1990, se debe a la iniciativa del ala progresista de los jesuitas y de los misioneros salesianos, respectivamente. La misión salesiana de la Amazonía Ecuatoriana, en efecto, acompañó la creación de la Federación Shuar, en 1964, e impulsó iniciativas de desarrollo y de organización con las comunidades andinas de Zumbahua (Martínez Novo, 2007, pp. 20-21). Por otro lado, Cucurella y Vallejo (2014, pp. 708-712) remarcan la continuidad entre la iniciativa editorial y la académica a la vez que relieva la importancia de la modalidad 'a distancia' para interpretar e intervenir directamente la realidad.

La Carrera fue creada por el misionero salesiano Juan Bottasso Boetti, que permaneció en las misiones amazónicas de Ecuador con los shuar desde 1959 hasta 1980, y en la misiones andinas desde 1980 hasta su fallecimiento en 2019. Inicia la Carrera formalmente en 1990 como corolario de un conjunto de iniciativas académicas con recorrido previo cuyo objetivo fue potenciar las articulaciones entre misioneros, antropólogos y pueblos indígenas (Bartoli, 2002, pp. 93-122; Cucurella & Vallejo, 2014, pp. 710 ss.). El antecedente más remoto es el Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones Mundo Shuar (1975). En 1983, crea la editorial Abya-Yala (https://abyayala.org.ec) que absorbe las iniciativas editoriales anteriores; y, en 1988, crea el Centro Cultural Abya Yala que aglutina todas las iniciativas: la editorial, el Centro de Documentación Indígena y el Instituto de Antropología Aplicada cuyas actividades de capacitación habían iniciado en 1985.

Según Uquillas y Larreamendy (2006), la editorial Abya-Yala "promovió un impresionante intercambio entre antropólogos, lingüistas y misioneros que también contribuyó a la mejora de las redes internacionales de líderes indígenas, académicos, investigadores y profesionales del desarrollo" (p. 20, la traducción es mía). Como dijimos, en 1985, el padre Juan Bottasso crea el Instituto de Antro-

pología Aplicada, instancia no universitaria de formación continua[1] que se convertirá luego en Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Técnica Particular de Loja desde 1990 a 1993. Desde el año 1994 hasta el presente, la Carrera de Antropología Aplicada se adscribe a la Universidad Politécnica Salesiana (UPS). En el año 2018 cambia su denominación a Carrera de Antropología para ajustarse al reglamento de armonización de títulos de la legislación de educación superior ecuatoriana, lo cual no implicó abandonar su peculiaridad.

La opción por modalidades de estudio no presenciales (semipresencial, a distancia y, actualmente, virtual) responde a dos necesidades: garantizar la formación profesional de personas insertas en territorios indígenas o situados en espacios atravesados por alguna forma de interculturalidad; y asegurar la cobertura latinoamericana de los estudiantes, a tal punto que entre los años 1987 y 2005 contó con subsedes en cinco países: Chichicastenango (Guatemala), San Luis de Marañon y Manaus (Brasil), Asunción (Paraguay), Cochabamba (Bolivia) y San Martín de los Andes y Trelew (Patagonia argentina), donde los docentes viajaban para impartir cátedra y evaluar los logros de aprendizaje mediante cursos o talleres presenciales semestrales. Un dato muy peculiar consiste en que la actual carrera de antropología de la Universidad Católica de Bolivia-sede Cochabamba es derivada de los centros de apoyo de la Carrera de Antropología Aplicada desde 1990 a 1993 y todavía conserva la modalidad a distancia de origen.

La convocatoria de esas sedes dependió en gran medida de la capacidad organizativa y de articulación de las redes eclesiales vigentes y muy cercanas, entonces, a los movimientos indígenas como: la Misión Marista de Chichicastenango, en Guatemala; el Consejo Indi-

1 Recuerdo que el primer curso presencial tuvo lugar en Cayambe, en las instalaciones de Centro Andino de Acción Popular (CAAAP), en el mes de junio de 1985. Convocó a personal eclesial y no eclesial latinoamericano involucrado en tareas de campo en territorios indígenas. Predominaron en el curso cuadros enfocados en la educación indígena intercultural para quienes la antropología sociocultural y la lingüística eran áreas temáticas de mucho interés.

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

genista Misionero (CIMI), de la Conferencia Episcopal Brasileña; el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), de Argentina; las misiones salesianas del Chaco paraguayo, de Bolivia y de la Patagonia argentina; el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), de Iquitos, Perú; el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), de México.

En Guatemala, el religioso marista Santiago Otero aseguró la convocatoria de los cursos realizados en Chichicastenango. En Brasil fueron claves dos figuras del CIMI: Carlo Ubbiali (fallecido en 2001) para la sede de Sao Luis do Maranhao y el padre Francisco Loebens para la sede de Manaus. Las sedes de ambos países fueron las que tuvieron más larga vida y mayor productividad académica. Las de Paraguay fueron coordinadas por el padre salesiano José Zanardini; las de Argentina, en Junín de los Andes y Trelew, fueron animadas por el padre selesiano Lucio Sabatti (fallecido en 2009); en Bolivia, el salesiano Carlos Longo consolidó una sede de la Carrera en Cochabamba. Otras figuras, como el marista Francisco Nazar (fallecido en 2022), de ENDEPA; el agustino Joaquín García, del CETA; Paulo Suess, teólogo del CIMI; Clodomiro Ziller (fallecido en 2021), de CENAMI; Xavier Albó, del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), de Bolivia; Diego Irarrazábal, de la Universidad Católica de Chile, entre otros, fueron los principales referentes de importancia latinoamericana para alimentar la reflexión y las apuestas teóricas del momento.[2]

2 Un texto que da buena cuenta de los referentes y de las articulaciones de las iglesias con el movimiento indígena es la II Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena, realizada en Quito del 30 de junio al 6 de junio de 1986, cuya memoria se titula *Aportes de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana* (Quito, Abya-Yala, 1986). A ella asistieron obispos, misioneros, líderes y teólogos indígenas y afroamericanos para identificar las respuestas a situaciones muy concretas de los pueblos indígenas latinoamericanos: autodeterminación económica, social y política; tenencia de la tierra y territorios; vida e identidad amenazadas, fortalecimientos de las organizaciones y educación intercultural bilingüe entre otros aspectos.

Cabe aclarar que, en la terminología actual, la actividad académica de esas sedes se ajusta a lo que conocemos como *formación continua*, en un momento de alta demanda de formación antropológica en territorio, según un sistema basado en módulos que, progresiva y acumulativamente, colocaban a los estudiantes ante la posibilidad de obtener un título profesional en antropología aplicada, aunque, de hecho, muchos no optaban por ello. Por otro lado, la diversidad sociocultural de las sedes y su amplia distribución geográfica otorgó a la Carrera un rasgo único entre otras experiencias de profesionalización en antropología del Ecuador y de América Latina, a la vez que impulsó la investigación y la inclusión de muy diversas áreas temáticas sobre realidades y países muy diversos. Es posible rastrear esa diversidad en más de 170 publicaciones de sus graduados hasta 2010 (véase Hermosa *et al.*, 2017; Archivo Carrera de Antropología Aplicada, 2010).

La vitalidad de las sedes internacionales decae a partir de 2000 y desaparecen en 2006, debido, entre otros factores, al cambio de escenario de la relación entre los pueblos indígenas y las iglesias, y a las consecuencias de una progresiva y poco flexible formalización de la educación superior en Ecuador, provocando que, desde 2006, la Carrera de Antropología Aplicada restrinja su oferta a estudiantes ecuatorianos o radicados en Ecuador. Hoy es una carrera abierta a una demanda no focalizada, dirigida tanto a estudiantes graduados de bachilleres que la escogen por decisión vocacional como a profesionales que trabajan en diversos espacios laborales (educación, salud, cooperación para el desarrollo, trabajo comunitario, etc.). Estos últimos ven en la Carrera un segundo itinerario profesional que pule sus destrezas de campo.

La percepción institucional de la *antropología aplicada* se expresa en una entrevista clave realizada al padre Juan Bottasso, en 1999, según el cual, lo *aplicado* define una orientación que modula la formación profesional en función de la inserción de los sujetos en el territorio, para generar capacidades de acompañamiento fundamentadas en los métodos y las teorías antropolóicas. En esa entrevista, afirma que la Carrera no busca formar investigadores sofisticados "al estilo Lévi-Strauss"

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

(Fernández Salvador, 2000, pp. 14 ss.), enfocados en el debate *entre* o *para antropólogos*, sino profesionales que aprenden y producen conocimiento para *acompañar* a otros a medida que ejercen sus roles en proyectos educativos, de salud, de políticas públicas, eclesiales, etc. Esas capacidades incluyen las de tomar en cuenta los conocimientos de la gente y contribuir a su sistematización. Esta intuición inicial asumirá formulaciones diversas y complejas a lo largo del tiempo.

## Rasgos específicos de la antropología aplicada expresados en la experiencia

Un primer elemento a tomar en cuenta consiste en la ilimitada confianza de su fundador en la capacidad del saber antropológico para articular las interacciones entre diversos actores del territorio. Es decir, estaba muy convencido de que la antropología "sirve para algo". Consideró imposible imaginar la resolución de los problemas en territorios de misión sin referencia a los antropólogos —a su saber— y sin referencia a la organización indígena, lectura no tan frecuente en otros territorios de misión donde las tensiones se resolvían a favor de una franca hostilidad o actitud a la defensiva de los misioneros respecto a los antropólogos o las organizaciones indígenas en un contexto en que la crítica a la misión desde ambos frentes hacía insostenibles las prácticas misioneras.

Son variados los factores que contribuyeron a esa visión original. Ciertamente, Juan Bottasso es parte de una herencia de optimismo y actitud respetuosa de sus colegas respecto a la cultura shuar quienes, desde finales de los años 50, formaron grupos de estudio impulsando publicaciones y la creación de un museo (Gnerre, 2014, pp. 603-614). Además, en esos mismos años, se constituyó la Federación Shuar que planteó a la misión cambiar su registro civilizatorio para aportar a la defensa de las tierras y a sus proyectos de educación bilingüe intercultural mediante la instauración de escuelas radiofónicas en las mismas comunidades o centros shuar.

Otro elemento clave fue su adscripción a una versión muy particular de la antropología crítica respecto a las misiones, al estado y a

la misma antropología en relación con los pueblos indígenas y cuyas palabras clave fueron *liberación* y *autonomía*. Su puesta en escena tiene lugar en el Simposio de Barbados, realizado en 1971, en la Universidad de las Indias Occidentales (Bridgetown, Barbados); y luego en el Simposio de Barbados II, en 1977. En efecto, las exigencias de Barbados I se resumen en lo siguiente:

> La Declaración de Barbados exigía una moratoria sobre el trabajo misionero, una revisión radical del discurso indigenista y de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, y un compromiso ético y político de los científicos sociales no indígenas para apoyar la autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas. El mensaje central de la declaración fue que la liberación de los indígenas solo podía ser lograda por ellos mismos. (Grünberg & Varese, 2019, p. III)

Los salesianos de la Amazonía ecuatoriana apuestan por asumir la Declaración de Barbados y se involucran con la antropología llevando a cabo estudios en misionología,[3] cultivando el diálogo con antropólogos del área amazónica, y participando en foros internacionales sobre las misiones y los pueblos amazónicos.[4] Por lo tanto, una primera dimensión aplicada que se reconoce implícitamente al saber antropológico es su capacidad de dilucidar e interpretar las interlocuciones en el territorio, para proveer marcos de sentido, pistas de acción y de articulación entre actores y fortalecer las interlocuciones.

3 Juan Bottasso culminó sus estudios de misionología en la Universidad Gregoriana de Roma, en 1977, y se doctoró en 1983 en la misma universidad. Su tesis doctoral, titulada *Los shuar y las misiones: entre la hostilidad y el diálogo* (1982), sentó precedentes para el análisis crítico de la relación entre misiones y pueblos indígenas.

4 La participación en los congresos internacionales de Americanistas fue una manera de estar al tanto de los avances de la antropología y tejer vínculos y articulaciones. La editorial Mundo Shuar, luego editorial Abya-Yala, publicaron las memorias de numerosos simposios. Respecto a la relación entre antropólogos y misioneros, cabe destacar las memorias *Antropólogos y misioneros: ¿posiciones incompatibles?*, del 45º Congreso Internacional de Americanistas (Bogotá, 1985) (véase Speiser *et al.*, 1986) y las memorias del encuentro de Roma: *Misioneros y antropólogos: frente a frente* (Bottasso, 1988).

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

En la formulación de los objetivos que animan la creación del Centro de Documentación, Investigación y Publicación Mundo Shuar, se expresa muy tempranamente (1976) un conjunto de características del saber antropológico entendido como una realidad presente dentro y fuera de la academia, de tal manera que los actores participan de él de manera distinta desde su propia situación y expectativas. Esos objetivos se sintetizan de la siguiente manera:

> a) Que los mismos estudiantes shuar produzcan conocimiento sobre sí mismos para conjurar el olvido de su cultura, enlazarse con el proyecto histórico de sus mayores y comprender mejor los cambios y transformaciones del presente.
>
> b) Recuperar la información histórica, lingüística y antropológica sobre los shuar, de carácter fragmentario y que corre el riesgo de perderse.
>
> c) Ofrecer a los antropólogos y lingüistas la posibilidad de traducir, publicar y difundir sus obras para construir una base de conocimiento antropológico a disposición de la educación. (Bottasso, 1976, pp. 2-3)

Así, los shuar, los misioneros y antropólogos conforman un saber compartido, aunque diferenciado que se presenta bajo la forma *corpus* de saberes heterogéneos y fragmentarios, conformado de a poco por aportes de diverso tipo y profundidad, provenientes no solo de las ciencias sociales sino también de los jóvenes y ancianos shuar. Esos aportes, tanto del pasado como del presente, debían ser identificados, recuperados y difundidos para darle visibilidad y consistencia a fin de que los mismos shuar puedan usarlos para sus proyectos educativos. Al respecto, el padre Juan afirma lo siguiente:

> A este punto es fácil notar que, debido a la multiplicidad de intereses y preocupaciones, el material publicado, o en elaboración, es enormemente heterogéneo. Hay estudios de especialistas y trabajos de muchachos, algunas cosas son definitivas y otras están destinadas a ser corregidas y, sobre todo, completadas. Cada una tiene su valor, si se tienen en cuenta a los autores y las circunstancias de elaboración.
>
> El principal enemigo de una iniciativa como esta es el deseo de "decir la última palabra". En un campo como este, probablemente nunca se la podrá decir y mientras tanto se pierden ocasiones preciosas.

> Creo que hay que tener el valor de correr una serie de riesgos: el de ser incompleto, provisional, criticable […]. Hoy tal vez no es tan urgente elaborar una síntesis, cuanto reunir fuentes, recoger elementos, estimular la documentación y la investigación, poniendo los resultados al alcance del mayor número posible de personas. (Bottasso, 1976, pp. 3-4)

Sin duda, se trató de la expresión temprana de una opción epistémica en torno al saber antropológico, que superó no sin tensiones posibles usos hegemónicos de la diferencia y la cultura como, por ejemplo, los siguientes:

- El uso de las culturas colonizadas y evangelizadas con fines propagandísticos y celebratorios respecto al rol de civilizar a los indígenas.[5]
- El uso de la recuperación cultural que desplegaron, por ejemplo, los agentes de la ocupación británica del Estrecho de Torres a fines desde finales del siglo XIX en Oceanía y cuyo objetivo consistió en registrar todo tipo de expresión cultural posible antes que desaparezca a causa de los cambios tan veloces como inevitables provocados por la colonización (Edwards, 1998).
- El uso instrumental de la cultura, propio de las misiones protestantes de la Amazonía ecuatoriana pertenecientes al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que desplegaron los recursos de la lingüística y el conocimiento de las lenguas indígenas como herramienta para traducir la Biblia (Stoll, 1985).

Las categorías antropológicas clave se enfocaron en las relaciones desiguales entre los pueblos indígenas y la sociedad envolvente a través de conceptos asumidos lo más críticamente posible como el de *aculturación* para advertir la ilegitimidad del proyecto nacional de sustituir la cultura shuar con el molde de la cultura nacional campesina y serrana; o *culturas dominantes* y *culturas dominadas*, que permitían leer las relaciones de poder entre las diferencias culturales en térmi-

5 Un ejemplo fueron las publicaciones conmemorativas de la misión, como las del salesiano Elías Brito (1935) y las exposiciones orientalistas salesianas realizadas en Ecuador en 1943 y 1944 (Ortiz Batallas, 2017).

nos de etnocidio y genocidio. Este *kit* conceptual inicial contribuyó a que el Instituto de Antropología Aplicada asuma el hecho de "que es posible la existencia de culturas distintas sin que fueran inferiores" (Bottasso, 2011, pp. 26-27). Por ello, la Carrera no tuvo (ni tendría después) una inspiración tan orientada al desarrollo que marcó tanto la antropología aplicada.

**Figura 2**

*Incorporación del padre Juan Bottasso (fundador de la Carrera de Antropología Aplicada) a la Academia Nacional de Historia del Ecuador*

*Nota.* Junto a él, Katy Rojas y los profesores Gabriela Bernal, José Juncosa, Ricardo Carrillo y Bolívar Chiriboga. Evento realizado el 27 de marzo de 2003.

Pero estas ideas iniciales se transforman con el tiempo. Desde los 90 en adelante, los pueblos indígenas radicalizan su autonomía y articulan su movimiento a nivel continental; surgen nuevos movimientos sociales marcados por el feminismo, las identidades de género, los jóvenes, los movimientos ambientales, etc. Al mismo tiempo, se fortalece la conciencia respecto a que el saber antropológico se produce

y circula no solo en la academia sino fuera de ella gracias a nuevos sujetos cada uno con sus respectivas formas de producción y circulación de saberes (Colajanni, 2000, p. 17). La Carrera experimenta sucesivos cambios, ya sea en el perfil de sus estudiantes (no todos misioneros ni todos vinculados a territorios de misión) y en los diseños curriculares, desde 1992 (Bartoli, 2002, pp. 109-111). No obstante y según mi memoria personal, se consolida la certeza de que lo *aplicado* integra la *imaginación teórica* de tal manera que, para fines de los 90, se cristaliza una suerte de acuerdo tácito entre docentes sobre la importancia de las corrientes antropológicas al punto de que toda teoría se desglosaba en al menos dos dimensiones: la conceptual y la metodológica; es decir, la aproximación teórica implica conceptos y contrapartes constituidas por maneras de conocer, de hacer y actuar en el territorio, en función de fines y objetivos precisos no todos enmarcados en la disciplina.

Se abren nuevas posibilidades además del indigenismo. En esos años, el pensamiento de los movimientos sociales promueve una visión de contigüidad entre los términos *subjetividades sociales* y sus respectivas *formas de acción colectiva*, pues se trata no solo de *describir*, sino también de *actuar* desde sus propios marcos de comprensión. Aparece también la noción de reflexividad que evidencia la interacción del conocimiento social con la subjetividad, las opciones existenciales y los saberes colectivos, tal como se expresa en los muy significativos testimonios recogidos por Bonetti y Fleischer (2007), en el marco de otras experiencias latinoamericanas relacionadas con militantes que optan por la academia. Surgen, así, nuevos enfoques epistémicos, como los del pensamiento situado en su versión feminista (Haraway, 1988) y la decolonialidad en las ciencias sociales que demandan otras formas de saber y de indagar (Walsh, 2003).

Algunos de los foros organizados por la Carrera (véase Escuela de Antropología Aplicada, 1997; Fernández Salvador, 2000; Reyes *et al.*, 2012), tales como los Talleres de Antropología Aplicada (Quito, 1996-1997); el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada (Quito, 25-29 de enero de 1999), al que el padre Juan Bottasso consi-

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

deró un hito culminante de la Carrera; el conversatorio sobre Antropología y Arqueología en Ecuador (Enríquez, 2011); el XVIII Foro de Estudiantes Latinoamericanos de Antropología y Arqueología-FELAA (Quito, 17-23 de julio de 2011), todos ellos muestran la diversificación de sujetos y ámbitos temáticos no necesariamente relacionadas con el indigenismo. En las memorias citadas, se constata la emergencia de conceptos tales como identidad, diversidad y diferencia (véase Guerrero, 2002), así como género, derechos humanos y desarrollo. En el FELAA de 2011 aparece la subjetividad como lugar político, desde la corporalidad, la antropología del arte, la danza como saber, y un acusado énfasis por políticas no extractivistas y no mercantilistas respecto al agua y los recursos mineros y petroleros.

El carácter gravitante de los movimientos sociales como nuevo escenario de la dimensión aplicada del saber antropológico se refleja en numerosos trabajos de graduación y en las investigaciones de diversos docentes en torno al método etnográfico como recursos para fortalecer las actorías sociales (Tello, 2010; Herrera, 2010; Guerrero, 2010b; Juncosa, 2010). En el actual diseño académico de la Carrera de Antropología, los movimientos sociales tienen presencia en unidades sobre pensamiento feminista, pensamiento afroamericano y pensamiento indígena, cuyos contenidos y objetivos de aprendizaje muestran, desde el diálogo de saberes, cómo a través de su pensamiento (conceptos, narrativas y métodos) se producen a sí mismos como subjetividades que reivindican existencias colectivas no solo diferenciadas, sino también contradictorias y opuestas al capitalismo neoliberal. Esos contenidos refuerzan que es necesario pensar *con* esos sujetos y *desde* sus saberes, en lugar de pensarlos *a* ellos o ejercer una antropología *sobre* ellos.

Se debe destacar la figura de Patricio Guerrero Arias, graduado y profesor de la Carrera desde los inicios hasta su jubilación en el año 2019. Su docencia, reflexiva y militante, marcó tendencia en la enseñanza de la historia de la antropología basada en la distinción de dos tipos de *recursos* conectados entre sí: las teorías, recursos o estrategias

interpretativas, y los métodos etnográficos, instrumentos que dan cuenta de la diversidad (véase Guerrero, 2002a y b). Su aporte también fue determinante para tomar contacto con el proyecto del giro decolonial de los estudios interculturales latinoamericanos, entendido como la constitución de un campo de posibilidad de transformación epistemológica capaz de articular "puentes y articulaciones más sistemáticas entre proyectos intelectuales, políticos y éticos existentes, de promover nuevos proyectos críticos y descolonizantes, y de extender estos proyectos a la reestructuración epistemológica educativa, del desarrollo, enseñanza, relación y producción de conocimiento" (Walsh, 2003, p. 24). En una obra más reciente, *Corazonar: una antropología comprometida con la vida* (Guerrero, 2010), entreteje los tres componentes de la antropología aplicada: la dimensión teórica, la dimensión metodológica (la etnografía) y la dimensión política. Así, la antropología debe superar el multiculturalismo que la limita a la tarea de describir y evidenciar/cuantificar la diferencia y asumir el reto de la interculturalidad:

> La interculturalidad como tarea política significa construir procesos de de-colonización, de des-subalternización, de rupturas con las asimetrías del poder, por ello no se puede dejar de considerar que no podrá haber interculturalidad si existe dominación y exclusión; un verdadero encuentro interculturral solo será posible cuando diferentes culturas se encuentren en equidad e condiciones, de oportunidades y de poder para la negociación e intercambio de recursos materiales y simbólicos. (p. 253)

## Praxis y connotaciones de la antropología aplicada en testimonios de graduados

En esta sección, reproducimos tres testimonios[6] de graduados de la UPS que participan de alguno de los siguientes rasgos distintivos de lo que consideramos *perfil ideal*: estudiantes adultos cuya edad supera

6 Los testimonios obtenidos obedecen a un cuestionario abierto dirigido a 12 estudiantes graduados entre 2007 y 2017. De ellos, ocho respuestas fueron recibidas entre mayo y junio de 2021. Por razones de espacio reproducimos íntegramente solo cuatro de los ocho testimonios.

la media de un estudiante universitario; estudios superiores previos; fuerte inserción en el territorio; opción por algún tipo de militancia (movimientos sociales, partidos políticos, adscripción de entidades eclesiales o de la sociedad civil); motivación para enlazar la academia con la práctica cotidiana.

Recuperar los testimonios de manera íntegra, sin someterlos a recortes o selecciones ilustrativas o comprobatorias, permite acceder a los contextos significativos e identificar mayores elementos para la discusión en torno a la antropología aplicada más allá de los formulados en este artículo. Las preguntas fueron las siguientes:

1. Trabajos/militancias/pertenencias institucionales mientras cursaste los estudios en Antropología Aplicada de la UPS.
2. ¿Qué aportó la Carrera de Antropología Aplicada a tu acción en el territorio? Describe el aporte no solo a nivel de currículum sino también de la modalidad no presencial como posibilidad de encuentro, de reflexión y compromisos colectivos.
3. ¿Qué capacidades personales y colectivas de acción en el territorio fortaleció la Carrera de Antropología Aplicada?
4. ¿Qué te ofreció la propuesta académica de la Carrera de Antropología Aplicada en relación con ofertas académicas más convencionales? ¿Cuáles podrían ser sus sellos distintivos y también las tensiones y puntos pendientes?
5. A la luz de la experiencia vivida, ¿cómo definirías la antropología aplicada?

### *Testimonio de Adriana María Huber Azevedo*

Coordinadora Regional del Consejo Indigenista Misionero (CIMI)-Regional Norte 1 (Amazonas-Roraima). Inició los estudios a los 20 años y culminó a los 28, en 2008. Su trabajo de titulación fue "A percepção madiha dos 'brancos' e seus projetos. O processo de

construção da alteridade e as estratégias de relacionamento com o 'outro', numa comunidade indígena brasileira".

> Fui miembro del CIMI a lo largo de mis estudios de Antropología Aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana. Durante esos años, trabajé con tres pueblos indígenas de la Amazonía Brasileña: con los Yanomami de Paapiu (1999-2001), donde fui co-responsable de un proyecto financiado por UNICEF, sobre alfabetización y educación intercultural bilingüe. Con los Madihadeni del Río Cuniuá (del 2001 al 2006), cuando, con un equipo del CIMI, apoyamos la lucha por la demarcación de la Tierra Indígena Deni, acompañamos procesos de superación de la dependencia económica de las comunidades relacionadas con los regatones (comerciantes ribereños) que los explotaban en la extracción de aceite de copaíba (sistema de *aviamento*) y acompañamos a los profesores indígenas en la formación para la producción de materiales didácticos bilingües. Y con los Suruwaha (2006-2011), cuando el CIMI acompañó pueblos de poco contacto en sus conflictos con el estado brasilero y los funcionarios públicos (Fundación Nacional del Indio-FUNAI y Secretaría Especial de Salud Indígena-SESAI); prestando servicios de traducción, formación en derechos, acompañamiento a pacientes en sus idas a hospitales en la ciudad, apoyo en las reivindicaciones relacionadas con al atención de la salud y la ampliación de la demarcación de sus tierras, formación antropológica y lingüística para los funcionarios del gobierno, etc.
>
> La antropología contribuyó muchísimo con la reflexión sobre mi papel junto a las comunidades indígenas con las que trabajaba en condición de indigenista del CIMI. También, porque el título reconocido de la UPS otorga mucho peso a la reflexión sobre temas como colonialidad, autodeterminación de los pueblos, formación económica y política, etc. La modalidad semi-presencial, con sus encuentros semestrales fue, de hecho, lo que posibilitó que pueda culminar el curso (cualquier tipo de curso) universitario, porque yo trabajé durante todos esos años en lugares muy distantes de cualquier ciudad, ya sea en las cabeceras de los *igarapés* en medio de la floresta, sin acceso a internet, sin energía eléctrica, sin posibilidad de tener conmigo un computador. Los encuentros semestrales en Manaus fueron espacios donde debatíamos sobre nuestra experiencia de trabajo e las realidades donde nos insertamos a partir de un ponto de vista antropológico; y eran los

momentos durante los cuales adquiríamos todos los libros y materiales que después llevaríamos a las aldeas.

Respecto a las capacidades, aportó a la desconstrucción de las ideas sobre qué es "natural", "verdadero", "cierto", "normal", etc. (la desnaturalización de los fenómenos sociales e históricos), a mi modo de ver, es una de las contribuciones más importantes de la antropología en cuanto disciplina. Contar con antropólogos con esa formación significa para una organización como el CIMI verse obligada a reflexionar constantemente sobre la necesidad de no ejercer acciones asistencialistas, y ser capaz de percibir cuándo los proyectos de "desarrollo comunitario" son concebidos de modo vertical/no participativo/basados en conceptos de "procesos" y "mundos" ajenos a los de los pretendidos destinatarios, etc. Los cursos de linguística cursados en la UPS me ayudaron a aprender a hablar más rápidamente lenguas indígenas todavía no documentadas; los cursos sobre parentesco me ayudaron a comprender mejor qué es un cuñado para un indígena amazónico. Y los cursos de antropología simbólica me ayudaron a comprender el carácter no universal de algunas metáforas. (Esto a modo de ejemplo).

La modalidad a distancia me posibilitó que estudiase antropología sin vivir en una ciudad. Y me proporcionó herramientas para reflexionar mejor sobre mi propia cotidianidad de trabajo y vivencias personales. Tal vez, uno de los puntos pendientes para mi fue que muchos textos que leíamos presuponían como "dado" que debía tener conocimientos previos en otras disciplinas como filosofía y sociología (se citaba un gran número de filósofos como se ya hubiésemos estudiado sus obras en algún otro momento de nuestras vidas).

Al ser una antropóloga que vive en Brasil, y que trabaja con pueblos indígenas brasileros, sentí la falta, en la malla curricular, de lecturas de algunos autores brasileros importantísimos (como João Pacheco de Oliveira, Eduardo Viveiros de Castro, Tania Lima, Aparecida Vilaça, Stephen Baines, Gilberto Velho, Alcida Ramos, Bruce Albert, Roberto da Matta, Roberto Cardoso de Oliveira, Florestan Fernandes, etc.). Después, tuve que leerlos a cada uno de ellos para conseguir sentirme "antropóloga de verdad" en Brasil.

Pienso, hoy, que la antropología (se llame o no se llame aplicada) siempre acaba, de algún modo, siendo aplicada (para bien o para mal). Por tanto, definiría la antropología aplicada (tal como se enseña en la UPS) como la disciplina de la antropología cuando esta alimenta procesos y luchas sociales y políticas desde la visión de la descolonización y la construcción de sociedades menos verticales y autoritarias, respetuosas de la diversidad cultural y sociopolítica de los grupos que ella reúne.

### *Testimonio de Brigitte Marti*

Especializada en gestión de campañas políticas, comunicación y trabajos de fotografía (www.brigittemarti.ch). Mamá de dos hijas (2016 y 2018). Inició sus estudios en 2003, a los 20 años y terminó en 2008. Su trabajo de titulación con que se graduó en 2008 fue "Olores, colores, sabores y no lugares en la capital de Suiza. Imaginarios urbanos y espacialidad en Berna, Suiza".

Empecé los trabajos en Suiza, realizándolos de manera digital a distancia (sobre todo investigaciones para Brainstore, una empresa de innovación situada en Biel, Suiza). Además, trabajé cada año un mes en Suiza. Aparte de eso no pertenecí a militancias o instituciones. Sobre todo, la dificultad con el idioma me comió mucho tiempo (traducir, entender las lecturas, escribir en un idioma ajeno, etc.).

Lo que me sirvió mucho al estudiar antropología aplicada en Ecuador, comparando con los estudios en Suiza (del 2003 al 2005 había estudiado Antropología Aplicada en Berna, Suiza), ha sido la urgencia de producir informaciones y conocimientos relevantes. En mi modo de ver, las universidades en Suiza producen conocimiento que no sirve a nadie porque está totalmente desconectado de otros actores, instituciones, de la política, en fin, de la realidad de todos. En mi opinión, como investigador@s deberíamos producir conocimiento para responder a preguntas importantes de la sociedad, de las comunidades, de las personas. Y es eso que encontré y aprendí en la Carrera de Antropología Aplicada en Quito. La sentí mucho más relevante por su conexión con la realidad de la sociedad y de la política. Y eso me fascinó. De hecho, también fue por eso (entre otras razones más) que

en el 2011 decidí no continuar la vía académica en Suiza —porque faltó el impacto político.

Respecto a las capacidades, pensándolo ahora, básicamente me auto-estudié con las herramientas de la antropología aplicada como persona ajena en una sociedad desconocida. La antropología me sirvió para descodificar la realidad que me rondaba. Digamos: como auto-terapia. Es más, he mantenido esta costumbre de auto-estudiarme y auto-observarme y me sirve para reflexionar de manera permanente sobre el funcionamiento de lo que me rodea y mi rol en todo eso. Por ejemplo, me sirvió regresando a Suiza. Me sirvió como investigadora en una universidad de ciencias aplicadas. Me sirvió viviendo en una ciudad en la parte italiana en Suiza (que es muy diferente en todo respecto a las ciudades de la Suiza alemana que conozco). Me sirve mucho en la política. Me sirve en mi vecindad para conectar con la gente y crear comunidades con personas dedicadas. Y, obviamente, me sirve como madre para observar, entender y anticipar mis hijas…

Por su novedad, la carrera tenía que defenderse y legitimarse permanentemente. Al menos lo sentí así en este entonces. Era muy diferente a la percepción de la Carrera de Antropología en Suiza que, si bien es una carrera un poco *hippie*, es antigua, siempre asociada con los colonizadores, etc. Aunque creo que la mayoría de los estudiantes no entiende eso. Pero a la final es así. Me gustó en Quito el enfoque de trabajar al lado de las comunidades, de las personas, de los jóvenes… Y desde su perspectiva, articular necesidades y deseos. Para mejorar las condiciones de vida y no como en Suiza, donde [la antropología] se alía con empresas multinacionales y aporta a que se enriquezcan a costa de las personas.

La antropología aplicada tiene como sujeto de estudio la cultura, las otras personas y, debería incluir, reflexiones sobre sí misma. A nivel teórico, la antropología aplicada tiene un cuerpo teórico amplio, rico y muy diverso ("la cultura" abarca toda realidad humana). Los temas y las teorías son infinitas, y van de lo tangible a lo intangible. Eso me fascinó mientras escribía la tesis sobre olores, colores y sabores —y sus impactos tangibles y medibles en la vida cotidiana de ciudadanos en una ciudad.

Pero, además de eso, la antropología ofrece una gran diversidad de herramientas para estudiar, investigar, comprender. Son herramien-

tas cuantitativas, herramientas cualitativas, obviamente incluye la observación participativa, pero también aspectos visuales, análisis del discurso, etc. Esta riqueza de herramientas me encanta y me sigue sirviendo en mi vida cotidiana.

Además, creo que la antropología aplicada también va mas allá de lo académico. Para mi, es una actitud. Es el afán de querer identificarse con el otro, buscar comprender de manera empática la posición del otro, cuestionarse, retirarse para mirar con distancia la (propia) posición, reflexionar sobre la realidad (propia) y, sobre todo, contribuir al bien y a mejorar un poco el mundo.

Es sumamente interesante que la antropología me sigue acompañando con esta intensidad ya que dejé de trabajar en estudios antropológicos en 2011. Últimamente, indago aspectos espirituales y me vuelvo a encontrar con aspectos de la antropología aplicada. ¡Por eso me gusta y me sigue gustando tanto y agradezco mucho la oportunidad que me dio la vida de estudiar en Quito!

## *Testimonio de Miguel Aparicio Suárez*

Profesor de Antropología en la Universidade Federal do Oeste do Pará (Santarém, Brasil). Inició sus estudios a los 35 años y terminó a los 42. Su graduación fue en 2009 y su trabajo de titulación fue "Los Suruaha: universos míticos y miradas etnográficas".

Durante los estudios de Antropología Aplicada actué como integrante del Consejo Indigenista Misionero (CIMI), desarrollando trabajo de campo entre los Suruwaha, un grupo indígena "en contacto inicial" de la cuenca del Purús, en el estado brasileño del Amazonas. El trabajo en esta organización indigenista militante católica consistía en un conjunto de acciones de protección del territorio y de la cultura suruwaha, de "mediación indigenista" entre la sociedad nacional brasileña y el pueblo indígena, así como de actividades de asistencia, por ejemplo, en salud, ya que las instituciones del Estado en aquella época no poseían cuadros específicos de atención a los Suruwaha. Convivencias prolongadas con el pueblo indígena, aprendizaje de la lengua, participación en espacios y actividades cotidianas, rituales, de subsistencia, etc. se caracterizaban por una fuerte inspiración en el

modelo de "inculturación" que surgió en el ámbito de la teología de la liberación en los años '70. La actividad en la tierra indígena alternaba con acciones exteriores de defensa del territorio, intervención junto a órganos gubernamentales, combate a la actividad maderera ilegal en la región, presión para demarcación de tierras indígenas vecinas —y con las asambleas organizativas del CIMI y sus momentos de formación indigenista.

La contribución de los estudios antropológicos fue fundamental en dos sentidos. En primer lugar, la antropología se constituyó como marco fundamental de comprensión del "punto de vista indígena", y posibilitó un acceso más crítico y riguroso a los sistemas de pensamiento, organización, territorialidad y cosmología de los Suruwaha y, de forma más amplia, de los pueblos indígenas de la región del Purús con los que teníamos interacciones en el campo de la política indigenista y del apoyo al movimiento indígena. En segundo lugar, la antropología posibilitó una revisión profunda del campo "indigenista" (y, más aún, del campo "misionero") y de las posiciones de mediación, interlocución e intervención que inspiraban las prácticas de actuación del CIMI —reconocidamente una de las organizaciones más comprometidas en la defensa de los derechos indígenas en Brasil. La antropología puso en jeque algunos valores institucionales importantes.

En relación con la modalidad no presencial, posibilitó una articulación fantástica entre el activismo en áreas remotas de Amazonia y la realización efectiva de un curso universitario adaptado a la circunstancia específica de los indigenistas, cuya vida oscilaba principalmente entre las aldeas indígenas y la residencia en pequeños pueblos del Amazonas (en aquella época "pre-internet"), con graves carencias comunicacionales. Pero fueron fundamentales las actividades "semipresenciales", cuando profesores de la UPS y estudiantes indigenistas (y de otras militancias) compartíamos estudios y activismo. El curso tuvo un impacto muy intenso no solo en nuestras concepciones teóricas, sino en la orientación de las prácticas.

Desde el punto de vista personal, creo que la capacidad más importante que aportó la Carrera fue la aproximación crítica, propiamente antropológica, a los sistemas de vida indígenas, a sus formas de pensamiento. Desde el punto de vista colectivo, el curso puso en crisis un cierto voluntarismo cristiano y utopismo "romántico", al que era

necesario agregar competencias cualificadas del campo antropológico y de la ciencia social, así como en el área metodológica.

Las condiciones de vida en zonas remotas de la Amazonia brasileña en los años 1990 eran incompatibles con cualquier tipo de formación universitaria (hoy, sin embargo, las posibilidades se han ampliado mucho, pero aun así serían inadecuadas para una práctica de indigenismo que se caracterizaba por largos periodos de convivencia en las aldeas indígenas). Pero la Universidad Politécnica Salesiana no proporcionó sólamente el "formato", sino el foco en una articulación eficaz entre militancia y formación antropológica. La dinámica del curso tuvo que adaptarse a los constantes altibajos de las trayectorias personales, marcadas por la limitación económica, comunicacional, geográfica, entre otros aspectos. Los puntos pendientes talvez fuesen difíciles de superar en aquel contexto: no había una interlocución permanente entre nosotros estudiantes y la universidad: los dos encuentros anuales funcionaban como revulsivo y revitalización en la trayectoria de estudios, pero el ejercicio concreto del curso se transformaba después en trayectoria personal, solitaria —lejos de la universidad y de los colegas, el estudio era una experiencia individual, que solo se abría a la "comunidad de estudiantes" en los encuentros semipresenciales. De hecho, la gran mayoría de los estudiantes abandonó el barco antes o después, y solo algunos conseguimos completar el curso.

Como categoría académica, el concepto de "antropología aplicada" hoy día no me sugiere ningún valor especialmente interesante. La "aplicación" de la antropología en la trayectoria que vivimos en el CIMI (participé de los dos núcleos, de Manaos y São Luis) procedía más de la singularidad del perfil de los estudiantes que de una determinada impostación de la universidad. Es más, creo que las asignaturas más "aplicadas" (recuerdo las diversas fases de la "Promoción Sociocultural", que acogíamos con un recelo marcado) eran las que considerábamos menos interesantes. Actualmente nada me sugiere la división entre una "antropología aplicada" y una antropología "social", o "cultural". La alquimia entre ciencia antropológica y actividad militante/activista/transformadora no pasa por una división propiamente disciplinar. No me identifico con ese recorte "aplicado", que me sugiere dos peligros: por un lado, puede sugerir un intervencionismo del antropólogo, que "aplica" su visión a las comunidades protagonistas; por

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

otro, puede indicar una determinada "adaptación" de la ciencia social al pragmatismo de su ejercicio. Sin tentaciones abstractas o teorizantes, pero también sin adaptabilidades de conveniencia, quedémonos con "antropología" —un campo de conocimiento que encierra dentro de si todas las contradicciones de la historia que la consolidó como disciplina. Sugiero que la UPS abandone el adjetivo, pero que persista en lo que tuvo de mejor en mi inserción en ella: en la originalidad de promover un curso universitario adecuado a las formas de vida de activistas. O sea, un curso "aplicado" de antropología para militantes, mejor que un curso de "antropología aplicada".

## Comentarios finales

De lo expuesto en las experiencias iniciales, identificamos algunos elementos que prevalecieron en el tiempo y dieron forma y carácter a la dimensión necesariamente aplicada de la antropología, tal como ha sido vivida por la Carrera. Al mismo tiempo, proponemos el ejercicio de delinear los rasgos de la antropología aplicada vivida a lo largo de la experiencia, según las siguientes proposiciones, que resultan relevantes en escenarios de encuentro entre diversos actores en el territorio:

1. *Lo aplicado es una dimensión inscrita en toda teoría antropológica.* Las teorías comportan recursos conceptuales y metodológicos que traen consigo no solo formas de interpretar y valorar la realidad concreta sino también de actuar en el campo, así como una peculiar manera de entender o desentenderse de los problemas y crisis del presente. El campo y el territorio no son realidades inertes y pasivas. La teoría no es inmune a sus relaciones pues la cuestionan y obligan a comparecer frente a la realidad que sugiere la búsqueda de otras teorías o el hallazgo de nuevas que den razón más acabada de lo que sucede y de los posibles cursos de acción.
2. *Lo aplicado está presente porque toda antropología supone intervención.* Siempre y en cualquier caso la antropología implicará algún tipo de presencia y agencia del antropólogo

en una territorialidad previamente habitada, así su aporte se limite al territorio epistémico.

3. *Lo aplicado como capacidad de interpretación y acompañamiento en contextos interculturales*. La experiencia inicial permitió imaginar la antropología como factor que promueve criterios y sensibilidades interculturales y contribuye a comprender críticamente, por un lado, los roles de instancias no indígenas en relación con la autonomía de los pueblos indígenas y, por otro, la capacidad creativa de sus culturas para responder al presente.
4. *Lo aplicado como capacidad de interlocución y articulación entre actores diversos*. Los foros antropológicos y los eventos de formación fueron, al mismo tiempo, oportunidades de encuentro y articulación local, regional y continental, entre múltiples actores presentes en el territorio e inciden de una u otra forma en su futuro. Así, la antropología asume una función muy importante que mide su eficacia teórica y metodológica: la de establecer redes y articulaciones.

Los testimonios evidencian que el aprendizaje requiere simultaneidad con la acción en el territorio, en contraposición a la secuencia segmentada de formación universitaria que otorga al momento de formación profesional el carácter de condición habilitante o previa respecto a la presencia en el territorio, el cual se convierte, apenas, en escenario de prácticas ocasionales. La experiencia de la Carrera de Antropología Aplicada promueve el movimiento inverso según el cual la inserción territorial es condición ideal y necesaria de la profesionalización, de tal forma que esta no puede sino ser aplicada y adquiere sentido solo si aporta elementos para actuar significativamente en él. Así, es el territorio, el *campo*, el que tensiona los conocimientos, objetivos de aprendizaje y los métodos.

En la actualidad, la Carrera está conformada por perfiles de estudiantes muy diversos, con nuevas expectativas que no responden del todo a la imagen ideal del militante indigenista activista en el te-

rritorio. Los nuevos estudiantes, demandan nuevos saberes según se trate de estudiantes que militan en los nuevos movimientos sociales o de estudiantes para quienes el saber antropológico es una plataforma para orientar sus opciones existenciales sean militantes o no; o estudiantes que buscan una profesión. En su conjunto, construyen en la universidad una suerte de agenda académica paralela según la cual priorizan y pugnan por unos contenidos y ámbitos temáticos por sobre otros que les resultan menos significativos; por lo tanto, los usuarios también ejercen sus propias presiones en torno a lo aplicado del saber antropológico en función de lo que esperan producir y lograr con él.

El tipo de militancias presiona también por distintos rangos de aplicación, ya que responden a una amplia gama de posibilidades constituida, en un extremo, por el estudiante activista que se forma como antropólogo para *acompañar procesos de otros*, y en el otro extremo, por el *estudiante que baja a la arena en contra de…*, según la imagen del antropólogo checo Sigfried Nadel evocada por Antonino Colajanni y a la que considera una posibilidad para la antropología aplicada: "El antropólogo tendría que bajar a la arena de los políticos, en contra de los hombres de negocios, en contra de los moralistas y meterse a dialogar con este tipo de héroe popular que llaman hombre práctico" (Nadel en Colajanni, 2000, p. 19).

Se puede afirmar que la consistencia de la Carrera no depende solo de las condiciones de oferta, sino de lo que los estudiantes y docentes logran realizar con sus opciones e identificaciones. Estos nuevos lugares relativizan las distinciones entre un *nosotros* y los *otros*, obligando a que los futuros antropólogos se piensen a sí mismos en el contexto de hacer frente a problemas locales y globales que los involucran, problemas en los que están inmersos y requieren ser comprendidos y actuados.

## Referencias bibliográficas

Alfaro, E., Enríquez, K., & Flores, Y. (comps.). (2012). *Naturaleza y cultura en América Latina: escenarios para un modelo de desarrollo no ci-*

*vilizatorio*. Memoria del XVIII FELAA (17-23 de julio de 2011), Universidad Politécnica Salesiana, Quito. Abya-Yala.
Bartoli, L. (2002). *Antropología aplicada: historia y perspectiva desde América Latina*. Abya-Yala.
Bonetti, A., & Fleischer, S. (eds.). (2007). *Entre saias justas e jogos de cintura*. EDUNISC.
Bonfil Batallas, G. (1997). El antropólogo y los indios. En P. Guerrero (comp.), *Antropología aplicada*. UPS.
Bottasso, J. (1976). *¿Qué es Mundo Shuar?* Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones Mundo Shuar.
Bottasso, J. (1982). *Los shuar y las misiones: entre la hostilidad y el diálogo*. Mundo Shuar.
Bottasso, J. (2011). *Las misiones y los shuar*. Abya-Yala.
Bottasso, J. (coord.). (1988). *Misioneros y antropólogos: frente a frente*. Abya-Yala.
Brito, E. (1938). *Homenaje del Ecuador a Don Bosco Santo: la obra salesiana en el Ecuador, la apoteosis de san Juan Bosco en el Ecuador y las misiones salesianas: 1888-1938* (tomo III). Escuela Tipográfica Salesiana.
Colajanni, A. (2000). Antropología académica y antropología aplicada en este fin de milenio. En C. Fernández Salvador (ed.), *Diálogo intercultural* (pp. 13-20). Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada (25-29 de enero de 1999), Universidad Politécnica Salesiana, Quito.
Cucurella, L. (2005). *Abya Yala: tierra en plena madurez*. Abya-Yala.
Cucurella, L., & Vallejo, C. (2014). Abya Yala y el retorno del conocimiento de los pueblos. En J. E. Juncosa *et al.* (comps.), *La presencia salesiana en Ecuador: perspectivas históricas y sociales* (pp. 697-718). Abya-Yala.
Edwards, E. (1998). La expedición del Estrecho de Torres de 1898: elaboración de historias. *Revista Española del Pacífico*, (8), 179-198.
Escuela de Antropología Aplicada. (1997). Entrevista al padre Juan Bottasso. En: VV. AA., *De la protesta a la propuesta: memorias de los talleres de Antropología Aplicada 1996-1997* (pp. 14-24). UPS.
Escuela de Antropología Aplicada. (2010). Base de datos de publicaciones de los graduados de la Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana.
Fernández Salvador, C. (ed.). (2000). *Diálogo intercultural*. Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada (25-29 de enero de 1999), Universidad Politécnica Salesiana, Quito.
Foster, G. (1974). *Antropología aplicada*. FCE.

García, F. (2011, enero-junio). La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas. *Alteridades*, *21*(41).
Gnerre, M. (2014). Los salesianos y los shuar. En J. E. Juncosa *et al.* (comps.), *La presencia salesiana en Ecuador: perspectivas históricas y sociales* (pp. 567-628). Abya-Yala.
Grünberg, G. (coord.). (2019). *La situación del indígena en América del Sur.* Tierra Nueva; Abya-Yala. (Obra original publicada en 1971).
Grünberg, G., & Varese, S. (2019). *Prefacio a la re-edición de "La situación del indígena en América del Sur"*. Tierra Nueva; Abya-Yala.
Guerrero, P. (2002). *La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia.* Abya-Yala.
Guerrero, P. (2010a). *Corazonar: una antropología comprometida con la vida.* Abya-Yala.
Guerrero, P. (2010b). Métodos etnográficos: aportes de la antropología y los estudios culturales. En J. E. Juncosa (coord.), *Etnografías y actorías sociales en América Latina* (pp. 111-118). Abya-Yala, UPS.
Guerrero, P. (comp.). (1997). *Antropología aplicada.* UPS.
Haraway, D. (1988). Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, *14*(3), 575-599.
Harner, M. (1978). *Shuar: pueblo de las cascadas sagradas.* Mundo Shuar.
Harris, M. (2001). *Antropología cultural.* Alianza.
Hermosa, H., Juncosa, J., & Alfaro Reyes, E. (2017). Perfil académico y de empleabilidad de los graduados de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana. *Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, (26), 136-162.
Herrera, L. (2010). Etnografía y procesos políticos en América Latina. En J. E. Juncosa (coord.), *Etnografías y actorías sociales en América Latina* (pp. 251-276). Abya-Yala, UPS.
Juncosa, J. E. (2006). *Teorías del conocimiento en experiencias universitarias con movimientos sociales: un aporte para la Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana* [Tesis de maestría]. Universidad Técnica Particular de Loja, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
Juncosa, J. E. (coord.). (2010). *Etnografías y actorías sociales en América Latina.* Abya-Yala.
Kaamal, B. A. (1997). Indios, antropología y descolonización. En P. Guerrero (comp.), *Antropología aplicada* (pp. 315-322). UPS.
Karakras, A. (2018). *Miguel Tankamash y la lucha shuar.* s. e.
Martínez Novo, C. (2007). De militantes, religiosos, tecnócratas y otros investigadores: la antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena

desde la década de los setenta. En F. García (comp.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología: balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas* (tomo I). Abya-Yala.
Marzal, M. (1998). *Historia de la antropología* (vol. 1). Abya-Yala.
Ortiz Batallas, C. (2017). Las "Exposiciones Orientalistas Salesianas" de 1943-1944: la puesta en escena de la construcción del Estado en Amazonía ecuatoriana. *Revista Procesos*, (45), s. n.
Segunda Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena. (1986). *Aportes de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana.* Abya-Yala.
Speiser, S., Calderón, A., Suess, P., Amodio E., & Bottasso, J. (1985). *Antropólogos y misioneros, ¿posiciones incompatibles?* Abya-Yala.
Stoll, D. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperios?* Abya-Yala.
Tello, A. (2010). Experiencias significativas de investigación etnográfica de la Carrera de Antropología Aplicada, Quito-Ecuador. En J. E. Juncosa (coord.), *Etnografías y actorías sociales en América Latina* (pp. 251-276). Abya-Yala, UPS.
Uquillas, J. E., & Larreamendy, P. (2006). Applied Anthropology in Ecuador: development, practice, and discourse. *NAPA Bulletin*, *25*, 14-34.
Wallerstein, I. (1999). La cultura como campo de batalla ideológico del sistema mundo moderno. En S. Castro Gómez, O. Guardiola Rivera & C. Millán de Benavidez (comps.), *Pensar en los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial.* Pensar.
Walsh, C. (2003). Qué saber, qué hacer y cómo ver: los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América Latina. En Autora (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina* (pp. 11-30). Abya-Yala.

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

# La relevancia de la antropología aplicada en Guatemala en el contexto sociopolítico actual

Alejandra Colom[7]

## Introducción

La historia de la antropología aplicada en Guatemala ilustra cómo la proximidad geográfica y cotidiana de los y las científicas sociales respecto de las personas, grupos y temas de estudio, moldea la forma cómo la antropología es imaginada y practicada. Las categorías tradicionales de los libros de texto que tratan sobre la antropología aplicada no necesariamente funcionan cuando las personas que investigan no pueden separar su identidad académica de su ser ciudadano y político. Los roles que antropólogos y antropólogas aplicadas han jugado a lo largo de su historia ejemplifican cómo la práctica es personificada de manera diferente que cuando el "campo" se ubica lejos del país de la o el investigador. Estas trayectorias y sus desafíos son similares a los descritos por otros practicantes de la antropología en conferencias (Giménez-Romero, 1999), revistas científicas (Fernández, 2018) y en formatos relativamente nuevos, por ejemplo, seminarios en plataformas virtuales como YouTube y Facebook, tales como el canal

7 Antropóloga cultural (Universidad del Valle de Guatemala, Universidad de Maryland, Universidad Católica de Lovaina), dedicada al trabajo aplicado en temas de conservación y gestión de los recursos naturales, género y adolescencia, y estudios de elites. Es profesora en la Universidad del Valle de Guatemala, así como socia del Labetnográfico, una empresa dedicada al quehacer antropológico para fines aplicados. Ha trabajado en Estados Unidos, Centroamérica, República Democrática del Congo, Camerún, Benín, República Dominicana, México y Timor Leste.

Una Antropología de la Praxis (Fernández, 2019). Independientemente del formato en el que las experiencias sean compartidas, tienen en común el reconocimiento de la complejidad de las identidades de quienes practican la antropología, así como la decisión consciente de abordar temas que cuestionan el *statu quo* o que involucran a actores no tradicionales como el sector privado y las corporaciones. Además, limitaciones históricas como el nulo o bajo presupuesto para viajar y participar en conferencias, limitaciones a la movilidad y libertad de expresión, y la distancia geográfica entre comunidades de practicantes, complican la posibilidad de aprender de y con el sur global. Para crear y fortalecer comunidades practicantes, debemos pensar más allá de las formas tradicionales de producción y jerarquización académicas. La necesidad de sistematizar lo que hemos aprendido en contextos aplicados dispersos es importante, tanto para nuestras reflexiones como prácticas, así como en el rol de educadores de científicos sociales futuros. Las preguntas éticas y necesidades teóricas serán diferentes de las de comunidades de antropólogos mejor financiados en otros lugares. Enfocarse en las identidades de los practicantes y su posicionamiento sigue siendo importante para visualizar los retos particulares de trabajo cercano al hogar. Está investigación es un intento por sistematizar momentos clave en el desarrollo de una antropología aplicada en Guatemala, así como un esfuerzo por ilustrar algunas de sus formas contemporáneas y los retos que los practicantes identifican como tal.

## Un breve contexto histórico

Entender el desarrollo de una antropología aplicada en Guatemala requiere algo de contextualización histórica y política para imaginar mejor el escenario de su práctica, los riesgos y las oportunidades asociadas. Guatemala es un país pequeño (108 889 km$^2$, más o menos del tamaño del estado de Dakota del Sur) con una población que supera los seis millones (INE, 2021) de la cual solamente el 5 % son graduados universitarios (INE, 2018). Aunque el número de universidades se ha multiplicado en los años recientes, solo dos universidades ofrecen licenciaturas o posgrados en antropología. El número total de graduados de ambas universidades

no es suficiente para calificar para su propio colegio de profesionales constitucionalmente reconocido (Congreso de la República, 2001).[8]

Guatemala es noticia internacional únicamente cuando acontecen sucesos terribles. Además, somos conocidos por ser un buen destino para turistas y antropólogos del norte. Somos, de hecho, algún tipo de cliché. Todos los estudiantes de antropología que he conocido saben dónde queda Guatemala. Un buen número ha visitado y/o venido a aprender el idioma español. Los contratistas del Gobierno de los Estados Unidos también saben dónde queda Guatemala. Compiten por contratos multimillonarios para arreglar nuestros problemas, notoriamente, el impulso aparentemente indetenible de los guatemaltecos de migrar hacia los Estados Unidos. Otras audiencias, en su mayoría, nos conocen solamente a través de estos, usualmente indocumentados, migrantes.

El año 2022 marca el centenario de los primeros esfuerzos por formalizar la investigación antropológica en Guatemala a través de la creación de una oficina gubernamental dedicada a investigaciones arqueológicas, lingüísticas y antropológicas (Mendoza, 2009, p. 42). Esta propuesta no se materializó. Desde el principio, la antropología guatemalteca tuvo un componente aplicado importante que incluía la necesidad percibida de informar a las políticas públicas, contribuir al currículum de educación nacional y a programas de salubridad pública. El esfuerzo de 1922 fue seguido en 1923 por la primera recomendación registrada para la creación de una escuela de antropología (Encinas, 1923), que enfatiza la importancia del trabajo de campo y de la preparación de investigadores nacionales. Encinas se refiere al trabajo desarrollado por arqueólogos auspiciados por instituciones científicas y por la necesidad de sistematizar los esfuerzos existentes por desarrollar conocimientos antropológicos nacionales y lideraz-

8 La ley actual en Guatemala exige un mínimo de 500 personas graduadas de cualquier campo universitario para calificar a la creación de una nueva escuela profesional (Congreso de la República, 2001). Actualmente, las personas graduadas en antropología deben registrarse en el Colegio Profesional de Humanidades.

go científico. Estos "primeros pasos" sucedieron en un periodo de debate intenso sobre el "problema del indio", un concepto utilizado por académicos latinoamericanos para discutir diferentes paradigmas relacionados con la necesidad de asimilar, aculturar o eliminar a poblaciones indígenas, junto con su cultura, en la región (Mendoza, 2009). Estos debates eran, hasta cierto punto, un reflejo de argumentos tardíos decimonónicos y de principios del siglo XX que llevaron a un "rescatismo etnográfico" (Gruber, 1970).

La desaparición inminente e inevitable de las sociedades no occidentales fue señalada por estudiosos guatemaltecos desde la década de 1920, mientras debatían sobre las formas más eficientes de asimilación, preservando únicamente algunos elementos culturales considerados necesarios para la construcción de identidades nacionales (Mendoza, 2009). Estas discusiones y recomendaciones constituyeron el primer esfuerzo antropológico aplicado, en tanto fueron escritos con la intención explícita de informar instituciones y políticas gubernamentales asociadas con la aculturación de poblaciones indígenas guatemaltecas. Mientras estas discusiones y sugerencias podrían parecer abominables a lectores contemporáneos, estos argumentos representaban, de hecho, una vanguardia progresista de pensamiento en aquella época. Estas ideas antagonizaban al discurso, entonces hegemónico, que justificaba los trabajos por deuda y forzosos bajo el régimen de las leyes contra la vagancia establecidas en 1877. Estas leyes, claramente racistas, se reforzaron a través de los regímenes militares subsecuentes con leyes que llegaron al extremo de legalizar el derecho de los terratenientes a disparar contra "invasores" que pudiesen encontrar en su propiedad (Gobierno de Guatemala, 1877).

Las publicaciones y artículos de las décadas de 1920 y 1930, incluyendo la serie de Antonio Goubaud Carrera de 1936 de columnas que abogaban por la creación de un programa de antropología de cuatro ramas (Mendoza, 2009), demuestran que la academia en Guatemala estaba familiarizada con las tradiciones antropológicas de Norteamérica, Inglaterra y Francia. Lo opuesto no era cierto. Discusio-

nes tempranas entre antropólogos estadounidenses como Ralph Beals, Robert Redfield y Sol Tax sobre el valor de Guatemala como un destino antropológico (Beals *et al.*, 1943) carecen de cualquier referencia al trabajo de investigadores guatemaltecos, así como de los debates públicos sobre la asimilación de las poblaciones indígenas por la cultura ladina. Sin embargo, sus escritos sí reflejan las nociones de la época sobre la "pureza" cultural y la oportunidad de estudiar procesos de aculturación. Las discusiones sobre aculturación, así como las metas explícitas del Instituto Indigenista Nacional (IIN) sobre la incorporación de las poblaciones indígenas en una (occidentalizada) identidad nacional (IIN, 1959), constituyen la primera tendencia institucionalizada en la aplicación de antropología en Guatemala, cuyos objetivos principales incluían la conducción de investigaciones científicas que aportaran a solucionar "problemas indígenas" y proponer al Estado de Guatemala políticas públicas puntuales a través de sus ministerios. Mientras que los paradigmas que informaron dichas agendas eran claramente racistas, científicamente erróneos y esencialistas, fueron, a la vez, el primer intento de proponer recomendaciones aplicadas basadas en trabajo de campo etnográfico y análisis de datos de primera fuente.

El uso de la investigación para informar políticas públicas y provocar cambio cultural ha persistido en diferentes formas y diferentes nombres. En Guatemala, los casos mejor conocidos de la aplicación de la antropología vienen del campo de la antropología médica, que empezó a partir de la década de 1940, con la colaboración de la escuela de medicina en la Universidad de San Carlos de Guatemala y antropólogos estadounidenses (Mosquera-Saravia, 2007). Aunque el lenguaje de estos estudios no se alineaba explícitamente con los planes de asimilación, las investigaciones eran auspiciadas por instituciones con un claro mandato de transformación de prácticas y hábitos, como el Instituto de Nutrición para Centroamérica y Panamá (INCAP), fundado en 1950. El INCAP fue el anfitrión de antropólogos estadounidenses como Richard Adams, Nancie González y otros, cuyas carreras aplicadas se mantuvieron enlazadas con Guatemala por varias décadas. Publicaciones como la de Adams (1952): *Un análisis de*

*las creencias y prácticas médicas en un pueblo indígena de Guatemala*, que tiene de subtítulo: "Con recomendaciones para la práctica de la medicina en áreas mayas", ilustra la intención explícita de aplicación de la investigación, mientras que el editor (Ministerio de Educación) y el responsable de la publicación (IIN) confirman el enlace directo entre la investigación y la política pública de la época. Las afiliaciones de Adams en dicho momento (Departamento de Estado de EUA e INCAP) ejemplifican otra característica de la antropología aplicada de este periodo: la dependencia de recursos del extranjero para financiar trabajo de campo y la fuerte influencia de tendencias antropológicas provenientes de EUA sobre los temas y análisis desarrollados en Guatemala. Los guatemaltecos Alfredo Méndez Domínguez y Juan José Hurtado siguieron los pasos de los primeros antropólogos del INCAP, continuando la investigación, publicación y educación hasta la década de 1990 (Paz, 2017).

Aunque la influencia en métodos y marcos teóricos de los primeros años de la antropología aplicada en Guatemala tiene fuertes componentes estadounidenses, la insistencia de la academia estadounidense sobre la posibilidad de una ciencia social completamente objetiva no fue una preocupación mayor en Guatemala. Como en México, los estudiosos guatemaltecos se mantuvieron firmemente conectados a los contextos sociopolíticos que informaron sus preguntas de investigación, así como sus intenciones aplicadas. A manera de ejemplo, Adams, décadas después de sus primeras colaboraciones con el investigador guatemalteco Joaquín Noval, describió cómo sus percepciones diferían desde principios de la década de 1950 en cuanto a los propósitos de su trabajo antropológico. Noval veía su trabajo como parte de una agenda política más amplia de desarrollo nacional, posicionándose contra aquellas versiones del indigenismo que favorecían la aculturación de poblaciones mayas y proponiendo un acercamiento informado por el marxismo para incorporar a las poblaciones indígenas al proyecto nacional (Adams, 2000).

Los principios de la antropología aplicada tuvieron conexiones claras y directas con los contextos políticos y sociales de Guatemala, notoriamente, el alto porcentaje de estudios en donde las poblaciones mayas representaban al "otro" cultural e inevitablemente diferente de la cultura occidental dominante de los ladinos. Estos "otros" aparecían mudos y pasivos en los textos antropológicos de la época. La diferencia está en los desenlaces de estas narrativas, así como en los múltiples roles que jugaron los antropólogos en sus actividades aplicadas.

Los y las estudiosas contemporáneas pueden hoy en día reconstruir la aplicación de la antropología a través de las publicaciones del IIN, que eran consideradas académicas, pero también a través del análisis de columnas de opinión, cartas, literatura de ficción y discursos públicos, que promueven metodologías basadas en evidencia para abordar el "problema del indio". La academia nunca se pensó como completamente desconectada de problemas prácticos, como indican documentos tempranos (IIN, 1959). La cercanía física y social de los científicos sociales a problemas de interés público implicó que sus identidades como ciudadanos, burócratas y activistas, también se incluyeran en su producción.

Los primeros antropólogos aplicados en Guatemala escribían sobre los indígenas y los pobres, sin interesarse en estudiar hacia arriba ni horizontalmente.[1] Un segundo periodo en el desarrollo de las ideas aplicadas surgió por el impacto de la Guerra Fría en la política latinoamericana y por la creciente importancia de las ciencias sociales en la discusión sobre estos temas. En la década de 1960, académicos marxistas buscaron distancia de las perspectivas del indigenismo para enfocarse en las estructuras de clase de forma crítica. Historiadores y sociólogos como Severo Martínez-Peláez (2015) y Carlos Guzmán-Böckler (1970) transformaron las perspectivas académicas heredadas de los paradigmas indigenistas, para confrontar las dinámicas raciales

1 Por "hacia arriba y horizontalmente" me refiero al llamado de la antropóloga Laura Nader (1969) de estudiar las elites y el poder, un tema que continúa interpelando a la antropología contemporánea.

y de poder que configuraron las disparidades contemporáneas. Sus publicaciones transformaron el abordaje de las dinámicas sociales en Guatemala. Así como el indigenismo encajó en el contexto histórico de políticas nacionalistas e integracionistas de las décadas de 1930 y 1940, los análisis marxistas deberían de ser leídos en el contexto de la Guerra Fría, manifestada en Guatemala como una forma de persecución política y en una guerra civil que duró treinta años. Las perspectivas antropológicas sobre el poder, basadas en la metodología etnográfica, sin embargo, no aparecieron hasta los 90 (Paz, 2017). Los análisis históricos y sociológicos de dicho periodo no fueron asociados con iniciativas de políticas públicas. Estaban preocupados con las dinámicas de poder entre el Estado y las comunidades indígenas, así como entre clases sociales, y con las dinámicas raciales y la exclusión social.

Los científicos sociales sufrieron persecución política por parte del Estado, muchos tuvieron que buscar el exilio mientras otros fueron asesinados, como el caso de Myrna Mack Chang, en 1990 (Paz, 2017). Los años anteriores a la firma de los Acuerdos de Paz de 1996 transformaron, temporalmente, el estatus de las ciencias sociales aplicadas en Guatemala. La cooperación extranjera mediada por fuentes bilaterales, multilaterales y privadas, dio a las y los antropólogos la oportunidad de estudiar problemas relacionados con la transformación esperada del país hacia una nación capaz de reconocer su historia racista y clasista. Este período constituyó un nuevo encuentro con las políticas públicas, mientras se repensaban las dinámicas étnicas, ya alejadas del paradigma integracionista del indigenismo clásico. Durante algunos años, parecía como si las temáticas tabú que fueron el objeto de censura y persecución de las décadas previas, empezaban a ser discutidas con apertura y seguridad. Por lo menos, eso parecía para una generación que atendió a la universidad mientras la guerra se ralentizaba e instituciones como la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) ofrecía cursos y talleres para abordar la transición de la guerra a la paz. Se sentía como si practicar antropología no fuera a ser tan arriesgado como en las décadas anteriores. En la Universidad del Valle de Guatemala (UVG), Nancie González reconfiguró los cursos aplicados al volver a

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

Guatemala y proponer a sus estudiantes una literatura actualizada, y el trabajo de la Sociedad para la Antropología Aplicada (SfAA) hizo lo propio con controvertidos temas como la antropología del turismo. El énfasis de la UVG en el trabajo de campo permitió que los estudiantes se formaran bajo el tutelaje de profesores graduados de facultades fuera de Guatemala, como Linda Asturias de Barrios, o colegas de Fulbright como Thomas Outfit (Paz, 2017).

Las oportunidades de empleo en escenarios aplicados parecían expandirse durante los 90 y principios del siglo XXI, pero la tendencia no se reflejó en la academia. La expectativa de que el Estado comenzara a invertir con sus propios recursos en investigación y educación superior se esfumó rápidamente. La mayoría de graduados optó por trabajar en ONG o proyectos de cooperación extranjera. Esto no representó, empero, una opción menos deseable que la académica. Una carrera aplicada ha sido y sigue siendo deseable para muchos estudiantes y profesionales. La línea entre una carrera aplicada y académica en Guatemala nunca se dibujó con demasiada firmeza, como aquellos que buscaron estudios de posgrado en EUA y Europa llegarían a experimentar. Los estudiantes y recién graduados continuaron pensándose a sí mismos como futuros practicantes, como lo ilustran las siguientes secciones.

Los problemas sugeridos hace cien años por la ciencia social guatemalteca no solo persisten hasta hoy día, sino que de hecho se exacerbaron por décadas de violencia política y desinversión de las instituciones investigativas del Estado. Treinta años de guerra civil resultaron en la persecución, asesinato y exilio de muchos científicos sociales guatemaltecos, así como la censura extrema de toda la literatura relacionada a la ciencia social, dejando un vacío de mentores y producción de conocimiento (Rodas-Núñez, 2018). La década esperanzada por la firma de los Acuerdos de Paz fue seguida por el estado actual de polarización entre las elites gobernantes y cualesquiera personas críticas del *statu quo*. Nuevamente se ve con sospecha a las ciencias sociales.

Mientras las áreas de estudio de la antropología aplicada se han diversificado en los últimos 25 años, los antropólogos todavía parecen yuxtapuestos al *statu quo*, en el imaginario social, o vistos como cómplices del mismo. La historia de la antropología, y de las ciencias sociales en sentido más amplio en Guatemala, deriva en los retos que enfrentamos al encontrar nuestros propios paradigmas y elecciones como científicos ciudadanos. Nuestra marginalidad también persiste en términos de a quiénes elegimos leer (una literatura aún dominada por paradigmas del norte) y de cómo no somos leídos (por los mismos productores de paradigmas en el norte). Persiste la invisibilidad incluso en temas como el posicionamiento en la ciencia, la imposibilidad de la objetividad absoluta y la posibilidad de escribir antropología en formatos más allá de revistas colegiadas, temas comunes en nuestra práctica antes de que fueran aceptadas en la academia norteamericana. En la siguiente sección, discuto cómo el aprendizaje y la práctica de la antropología en el sur empuja a los estudiantes y académicos a confrontar lo borroso de la relación entre la teoría, aplicación y práctica, así como la necesidad de cuestionarnos nuestra relación con los sujetos de estudio y nuestro propio posicionamiento individual e institucional.

## No hay un "otro" distante: practicar antropología en Guatemala

Las y los antropólogos que trabajan en su propio país, especialmente en un país pequeño como Guatemala, aprenden rápidamente que siempre existe por lo menos un lazo que ata su vida cotidiana con las personas que conocen en el trabajo de campo. Nunca somos completamente extraños, ni los temas e identidades de los "otros" nos son enteramente foráneos. Las preguntas que los participantes nos hacen nos posicionan inmediatamente en mapas mentales de Guatemala y sus dinámicas sociales. Las asimetrías de poder son evidentes. Las preguntas sobre cómo abordarlas surgen desde muy temprano en las aulas y nos acompañan a lo largo de nuestras carreras, como pasa en otros países con contextos similares (Fernández, 2018, 2019).

Las "distancias" de clase y etnia a menudo importan más que las geográficas y representan un reto siempre presente, desde el primer día de nuestra educación de pregrado hasta nuestra vida profesional. Nuestras identidades y posicionamiento son cuestionados y puestos a prueba, tanto por otros como por nosotros mismos, no solo durante el trabajo de campo, sino también en nuestra producción académica o aplicada, en redes sociales y hasta en lo privado. Nuestro fenotipo, género, acento, incluso nuestra indumentaria de trabajo, significan algo para aquellos con quienes interactuamos a lo largo de nuestro trabajo aplicado. Navegamos estas percepciones y aprendemos a presentarnos junto con nuestros intereses, a menudo teniendo que explicar por qué "no somos exactamente como aquellos a los que nos parecemos". El internet y las redes sociales han contribuido a estas categorizaciones. Nunca somos *no cercanos,* así como nunca somos *no políticos.*

Mi propia experiencia aplicada me ha enseñado que, identitariamente, es más fácil ser una antropóloga en la República Democrática del Congo, donde era simplemente vista como "mujer blanca", que cuando investigaba elites socioeconómicas a unas cuantas cuadras de mi escritorio en Guatemala. Investigar y escribir acerca de las formas en que las elites en Guatemala castigan el disenso entre sus propias filas, por ejemplo, pone un reflector sobre mi posicionamiento e identidades en términos de clase, la universidad donde recibí mi primera formación académica, sobre los miembros de mi familia extendida, así como mi vida privada pasada y presente. Mis acciones y decisiones profesionales también afectan cómo se percibe la universidad donde trabajo e influencian las oportunidades laborales de mis colegas. No hay, tampoco, marcha atrás a nuestra creciente exposición a través de las redes sociales y otras tecnologías emergentes. La exposición nos reta, pero es también una oportunidad para atender las asimetrías de poder entre la academia y los "otros," nuestro rol como científicos ciudadanos, y las aplicaciones de nuestros estudios.

La mayoría de mis antiguos compañeros y estudiantes, así como colegas de otras universidades, trabajan en escenarios aplicados en

Guatemala. Aunque la investigación sobre la historia de la antropología en Guatemala ha sido realizada con periodicidad (Pedroni, 1983; Escobar-Urrutia, 2014; Paz, 2017; Mendoza, 2009) nuestras experiencias como antropólogas y antropólogos aplicados siguen estando dispersas y a veces desestimadas por no seguir formatos y avenidas de publicación compatibles con la academia. A esto debemos sumar diferencias a lo interno de la academia guatemalteca respecto a qué constituye "antropología de la ocupación" (Rodas-Núñez, 2013), persistiendo esta conversación como un tema difícil de abordar pues acarrea muchos resabios de la Guerra Fría y sus estrictas dicotomías analíticas. Investigaciones previas sobre las direcciones que toman diferentes carreras profesionales de graduados en ciencias sociales en Centroamérica confirman una variedad de áreas donde pueden encontrar trabajo (Rodas-Núñez, 2013) y la predominancia de las consultorías y contratos de corto plazo para proyectos de implementación de investigación social aplicada (Paz, 2017). En la sección subsecuente, proveo algunos ejemplos de la práctica actual de antropología aplicada en Guatemala.

## Lo que piensan los colegas y estudiantes sobre la aplicación de la antropología

Así como existe una línea borrosa entre teoría, aplicación y práctica en nuestras vidas diarias como antropólogos profesionales en Guatemala, nuestros roles como profesores, estudiantes, líderes o asistentes de investigación, colegas y consultores, se traslapan con constancia. Esta proximidad no viene sin dificultades, pero también nos presenta oportunidades, como el acceso constante a ideas y experiencias. Para ilustrar algunos de los retos actuales y lecciones aprendidas gracias a la antropología aplicada contemporáneamente en Guatemala, en agosto de 2021 envíe un breve cuestionario en línea a estudiantes de los últimos años del pregrado y a graduados partícipes de un grupo de WhatsApp creado para compartir oportunidades de trabajo en antropología.[2] Los 61 miembros del grupo incluían profesores y estudiantes del De-

2 Se utilizó la aplicación Google Forms para realizar la encuesta.

partamento de Antropología y Sociología de la UVG[3] y 23 personas respondieron al cuestionario. Entre las preguntas se incluía una sobre el actual estado de empleo de los encuestados, solicitando una descripción de su trabajo actual y si consideraban que el mismo era o no aplicado y por qué. Adicionalmente, conduje entrevistas semiestructuradas en agosto de 2021 con dos antropólogos (Mónica Berger de White y Ángel del Valle), quienes se identificaron como practicantes que regularmente contratan estudiantes de años avanzados y estudiantes de posgrado para los proyectos que lideran. Las preguntas indagaban sobre trayectorias profesionales, áreas de investigación elegidas y percepciones sobre su identidad como investigadores, ciudadanos, clase y género.

Todos excepto uno de los participantes en el cuestionario corto en línea habían iniciado sus estudios de licenciatura durante o después de 2004. Los encuestados incluyen a 2 exalumnos que también forman parte del claustro, 13 exalumnos del programa de pregrado en Antropología y Sociología de la UVG, 4 estudiantes que han completado su currículo y se encuentran en proceso de tesis, y 4 estudiantes activos en proceso de concluir sus cursos. De ellos, 21 reportaron estar empleados y de estos, 17 respondieron que "sí" a las preguntas "¿Aplicas la antropología a tu trabajo actual? ¿Por qué?". Las respuestas ilustran la diversidad de escenarios en que estudiantes de años avanzados en pregrado y posgrado trabajan, y cómo ven o no sus identidades profesionales como aplicadas.

De los 23 participantes solamente dos indicaron que su ocupación principal era en un contexto universitario. El resto indicaron trabajar en organizaciones o como consultores en campos como los derechos de género, derechos humanos, conservación de la naturaleza, salud pública, desarrollo y migración. Dos indicaron trabajar para firmas de mercadeo. Sus respuestas con respecto al uso aplicado de

3 La UVG es la única universidad privada que ofrece las carreras de antropología y arqueología. Para 2020, 72 personas se habían graduado de su programa. El grupo de WhatsApp mencionado incluye a 29 graduados de la UVG, un graduado de la USAC, 30 estudiantes de la UVG y un investigador de otra institución.

la antropología en el trabajo iban desde un uso de métodos específicos para diseñar, implementar, monitorear y/o evaluar programas y proyectos basados en marcos epistemológicos, hasta la forma cómo piensan sobre su trabajo. Una de las respuestas decía: "[En mi trabajo] como antropóloga médica trabajando actualmente en temas de COVID-19, herramientas de [investigación] antropológica son clave para el proceso [de investigación]" (mujer de la promoción 2020); otra afirmaba cómo en contextos aplicados, el lente crítico de la antropología proveía "una epistemología diferente para la interpretación de datos o el cuestionamiento de acciones como un tipo de abogada del diablo sobre motivaciones" (mujer de la promoción 2021).

Respuestas relacionadas con tipos de aplicación y retos, incluyendo la adaptación a presupuestos y cronogramas de donantes, se asemejan a aquellos expresados en entrevistas con antropólogos aplicados trabajando en los programas abajo descritos. Los retos en la aplicación de la antropología en contextos cercanos y familiares, así como la necesidad de ser conscientes sobre las diferentes identidades que sostenemos, representa un continuo desde el primer año de la licenciatura y a lo largo de nuestras vidas profesionales.

## Ejemplo 1: antropología médica transdisciplinaria

La Unidad de Antropología Médica en la UVG dirige investigaciones aplicadas relacionadas con medicina intercultural y salud pública. La metodología es transdisciplinaria y busca cultivar un diálogo entre diferentes formas de conocimiento sobre la salud y la enfermedad. El diálogo transdisciplinario pretende informar y mejorar las intervenciones, programas y políticas públicas de prácticas culturalmente pertinentes (UVG, 2021a y b). Su fundadora, Mónica Berger de White, también enseña un curso para el programa de licenciatura de la universidad y supervisa las tesis de los graduandos en materias relacionadas.

Entre 2010 y 2015, el trabajo de Berger se ha enfocado en el estudio transdisciplinario del cáncer en Guatemala. Vastos abismos

de conocimiento y poder entre los especialistas médicos mayas y los médicos occidentales apuntan a la urgencia de nuevos métodos para promover relaciones respetuosas y horizontales entre los participantes (Berger-González *et al.*, 2015). El estudio transdisciplinario del cáncer fue seguido por investigaciones que requieren la coordinación y colaboración entre el Gobierno central (salud y agricultura, por ejemplo), las ONG, las autoridades comunitarias y los líderes espirituales mayas especialistas en salud. Berger y su equipo representan los retos a los que se enfrentan los antropólogos aplicados en cuanto a lo mucho o lo poco que pueden ejercer su propuesta transdisciplinaria. Las limitaciones relacionadas con los requisitos de donantes y sus cronogramas juegan un papel en la necesidad de adaptar estrategias que se mantienen metodológica y éticamente sólidas en contextos que requieren alinear múltiples intereses y, a menudo, paradigmas científicos. Mientras Berger y su equipo enfatizan la importancia de respetar los ritmos de trabajo de los participantes, contrastando con la necesidad de ceñirse a agendas y calendarios estrictos, la urgencia de generar evidencia para la toma de decisiones públicas requiere depender de métodos más tradicionales o "rápidos".

Los esfuerzos transdisciplinarios de Berger y su equipo también nos dejan ver los retos contemporáneos a los que se enfrentan los antropólogos aplicados del "sur", cuando están ante los estereotipos de sus contrapartes del "norte".

## Ejemplo 2: estudios de elites y corporaciones

Reconocer los espacios que ocupamos dentro de una clase y etnia en Guatemala se ha convertido en un rito de paso contemporáneo que estudiantes y profesores repiten a menudo, para explicitar nuestros posicionamientos para otros y nosotros mismos. El análisis histórico de los temas originales de la antropología aplicada en Guatemala revela una brecha que no fue patentemente atendida en textos académicos hasta años recientes. Aunque historiadores y sociólogos guatemaltecos abordaban dinámicas y estructuras de poder desde la

década de 1960 en adelante, la aplicación de los métodos antropológicos para entenderles fue una ocurrencia mucho más tardía. Aún más tarde llegaron los esfuerzos por entablar un diálogo y compartir los esfuerzos de estudio con la elite corporativa y política. La investigación aplicada en antropología sobre las elites es importante por las mismas razones expuestas en el trabajo de Laura Nader de hace cincuenta años: nuestras teorías sobre la sociedad son incompletas si no estudiamos el poder y a aquellos cuyas decisiones nos afectan como ciudadanos (Nader, 1969, pp. 7-8). Este subcampo representa una oportunidad para entender el poder desde adentro y acarrea retos familiares para los antropólogos, así como algunos nuevos también. Los desafíos tradicionales incluyen la dificultad de acceder a espacios de poder con propósitos investigativos. Ya sea que estudiemos corporaciones o instituciones de gobierno, nuestro acercamiento requiere de familiaridad con los guardianes y redes diferentes de aquellas que normalmente se buscan en contextos "convencionales".

Las sospechas sobre las intenciones del investigador están siempre presentes e incluso intensificadas entre las elites cuando se compara el presente aun con los años de la guerra. Hacer antropología de relevancia para las elites requiere traducir la utilidad de la antropología en términos mercantiles y políticos para que puedan comprenderlos de esta manera. Los "límites" en el campo, cuando se trata de abordar elites y corporaciones, son tan complejos como en cualquier otra área contemporánea de investigación.

Labetnográfico es una compañía privada fundada en 2018 para responder a una demanda creciente de estudios sociales para la toma de decisiones públicas y el diseño de proyectos basados en evidencias, tanto para el desarrollo sin fines de lucro como en el sector privado. Sus clientes incluyen corporaciones privadas, ONG, asociaciones e instituciones académicas. La mayoría de su trabajo es realizado por equipos entrenados en metodologías cognitivas que se adaptan para cada audiencia específica y tema de investigación. Ángel del Valle, antropólogo, es un socio en Labetnográfico que se especializa en co-

laborar con el sector privado en procesos de toma de decisiones y proyectos de pertinencia cultural, ha trabajado dentro del sector no gubernamental por más de diez años. También enseña métodos de investigación a estudiantes de pregrado.

La mayoría del trabajo realizado por Del Valle y sus asociados se enfoca en cultivar el descubrimiento de consensos y puntos medios entre partes interesadas que incluyen inversionistas, desarrolladores, vecindarios y comunidades. La meta de Labetnográfico es demostrar que los acercamientos basados en evidencias ayudan a evitar conflictos sobre recursos y proyectos, y a construir vías de comunicación entre grupos tradicionalmente antagónicos.

## Cómo se ve una comunidad aplicada en los márgenes

Revisitar el desarrollo de la antropología aplicada en Guatemala, así como escuchar las experiencias presentes de quienes la practican, nos provee con enseñanzas de cómo se vive la antropología aplicada lejos del centro de la academia y su aplicación. Poner en perspectiva los últimos cien años nos deja ver que Guatemala no ha cambiado mucho en cuanto a las dinámicas de poder. Lo que sí ha cambiado es la práctica de pensar nuestra profesión de manera crítica y la creciente diversificación de las voces de académicos mayas sobre temas desafiantes, como la representación y el neocolonialismo en la academia y las ciencias sociales aplicadas, así como en la política pública (Paz, 2017). Temas como salud y nutrición, que han estado en el centro de la investigación aplicada desde la década de 1950, continúan siendo relevantes. La colaboración presente en estos campos nos da ejemplos del cambio en las dinámicas entre los practicantes, como en el caso de las relaciones entre la Universidad de Vanderbilt y el INCAP con investigadores guatemaltecos (véase Cuj *et al.*, 2016). Escuchar y leer estas voces ha transformado nuestras propias perspectivas sobre cómo nuestro privilegio nos permite acceder a círculos de poder que son importantes de entender si deseamos entablar discusiones significativas sobre la reducción de las disparidades sociales y económicas.

Pensar críticamente sobre nuestros roles y cuotas de poder incluye, también, el reconocimiento de nuestros privilegios aparentes e implícitos en un país donde la movilidad ascendente es anormal y donde las redes profesionales y personales son críticas para descubrir y acceder a nuevos nichos de trabajo.

> El punto de inicio es que, no tenemos una academia per se en Guatemala, una academia de referencia sólida, robusta y con historia. [La comunidad] está muy fragmentada, particularmente para nosotros, que venimos de una universidad privada. Nuestras únicas referencias son nuestros profesores, pares y mentores. Mi generación nunca tuvo acercamientos o fue buscada por la Escuela de Historia, y nuestras referencias de academia provienen de los Estados Unidos, SfAA, AAA, y ese fue el estándar que tomamos. Acá existe un vacío sobre cómo nos registramos como profesionales, sobre cómo practicamos, y como somos reconocidos como antropólogos. (Del Valle, agosto de 2021)

Tanto Del Valle como Berger hacen énfasis en la importancia de ser sinceros y no ambiguos sobre nuestras identidades cuando abordamos a potenciales participantes, clientes y financistas. Esta franqueza no solo es una recomendación, sino una necesidad, pues nuestra comunidad de práctica se traslapa con otros espacios de interacción social. Nuestra identidad antropológica coexiste con nuestras identidades como ciudadanos, urbanos y ladinos, nuestras perspectivas políticas y nuestros perfiles de redes sociales. Nuestra responsabilidad también incluye desaprender la naturaleza extractivista de los paradigmas antropológicos precedentes y la ausencia de estándares de investigación.

> [El ser] genuino en el sentido de siempre revelar lo que hacemos, y por qué, quienes somos, y dónde trabajamos. ¿Por qué? Empezamos este negocio para trabajar con el sector privado. Siempre somos sinceros sobre quiénes somos, incluso antes de que se nos pregunte. Debemos reclamar nuestro espacio. (Del Valle, agosto de 2021)

"Nuestro espacio" se refiere a ser una comunidad de investigación aplicada, con estándares diferentes a los de otras profesiones, que emplean metodologías similares para el mercadeo comercial, por

ejemplo. También significa proyectar y defender nuevos enfoques horizontales de abordaje. Berger explica cómo el trabajo transdisciplinario requiere apertura sobre nuestras intenciones y las diferentes identidades con las que cada persona juega:

> [El formato transdisciplinario] requiere ser muy consciente de quién eres y cómo eres percibido en los espacios de los que deseas formar parte. Requiere reflexionar antes de salir a campo, antes de abordar personas, y pensar "bueno, cuales identidades están percibiendo de mí, y que rol esperan que juegue" puesto que sin importar cuan objetivo y replicable tratamos de tornar nuestro abordaje científico, en cada círculo que me nuevo, seré percibida diferentemente.

Estas preguntas sobre identidad y representación vienen con sus propias cuotas de crisis para las y los nuevos antropólogos aplicados, quienes entran a la fuerza laboral con un sentido distinto de su propia profesión que el sostenido por generaciones previas. El entrenamiento aplicado necesita, entonces, ser adaptado a nuevos espacios de interacción y dinámicas sociales.

La calidad y tamaño de las redes profesionales depende de la habilidad de los antropólogos de aprender el lenguaje y la cultura de las investigaciones aplicadas y sobre desarrollo, lo que es usualmente está inglés. "Hablar" investigación aplicada significa entender las tendencias cambiantes sobre temas y paradigmas del cambio social lo suficientemente bien para proponer acercamientos, que respeten parámetros antropológicos mientras llenan las expectativas de donantes y asociados. También significa, cada vez más, entender los filtros a través de los que vemos y escuchamos. Este aprendizaje también es, claramente, de naturaleza etnográfica. Las entrevistas con Berger y Del Valle ilustran cómo nuestra comunidad se mueve desde la periferia hacia el centro, para acceder a recursos y agregarle relevancia a nuestro trabajo. Las dinámicas periferia-centro toman lugar en diferentes dimensiones. El enfoque de Berger en antropología médica requiere confianza en sus credenciales académicas:

> Me apena decir que he obtenido mis últimas tres subvenciones por haber obtenido mi doctorado en ETH Zúrich, así me lo dijeron, descaradamente. ¿Por qué? Porque es la mejor universidad suiza… entonces sucede que "la latina bajada del árbol" habla [su] lenguaje. (Berger, agosto de 2021)

El ejemplo de Berger sobre cómo transita de su identidad periférica como investigadora guatemalteca hacia el centro (Zúrich) para poder acceder a financiamiento de investigación, contrasta con sus identidades donde ocupa el centro a causa de su estado socioeconómico, su etnicidad y origen geográfico, y otras partes interesadas la desafían desde periferias étnicas, educativas y económicas.

Las redes no solo son profesionales (colegas y donantes), sino también se construyen con otros grupos con los que interactuamos, como líderes comunitarios o empresarios. "Transformar la preocupación ajena en pregunta de investigación", como explica Del Valle, ayuda a anclar lo que a veces parece ser un interés y tema de proyecto muy amplio en conocimiento y práctica antropológica. La comunidad aplicada se expande cuando los no antropólogos encuentran el valor que podemos ofrecer, tanto en términos del conocimiento que producimos como cuando nuestras metodologías son entendidas y útiles.

Del Valle compara el trabajo del equipo de antropología médica con el abordaje del Labetnográfico con el sector privado, subrayando la importancia de seguir y validar las metodologías de relacionamiento, para fomentar confianza entre sectores históricamente escépticos de la antropología:

> La antropología médica acá en Guatemala, Mónica [Berger] y sus colegas aplican un protocolo [cuando abordan actores indígenas] y nosotros también tenemos un protocolo, aplicamos la "diplomacia", nuestro protocolo para la interculturalidad con el sector privado, pero también entre ellos y los líderes, indígenas, rurales o urbanos, es decir, en diferentes contextos. Funciona porque continuamos aprendiendo y mejorando en cada iteración para poder saber qué esperar de cada perfil [de participante]. ¿Por qué? Porque tomamos notas, documentamos, sistematizamos sus hábitos. (Del Valle, agosto de 2021)

Su declaración coincide con comentarios provenientes de los recién graduados sobre cómo el entrenamiento antropológico les ayuda a relacionarse de maneras diferentes con otros, viendo un continuo entre sus vidas personales, experiencias cotidianas y problemas laborales concretos. También nos recuerda que estudiar temas que nos importan como ciudadanos (Nader, 1969, p. 1) continúa teniendo sentido si esperamos que la antropología tenga relevancia en nuestros respectivos países y comunidades.

## Conclusiones

El contexto y las condiciones bajo las cuales la antropología aplicada se ha desarrollado en Guatemala, han formado y continúan configurando nuestras identidades como practicantes, así como los resultados de nuestros esfuerzos. En lugar de intentar emular o aspirar a estructuras de investigación antropológica y prácticas cercanas al centro de la academia, necesitamos ver en nosotros mismos el filtro de nuestras propias realidades y experiencias. Segmentar nuestras vidas privadas y profesionales no funciona correctamente cuando vivimos en el contexto de nuestros intereses investigativos y ciudadanos. Esta visión integrada de nosotros mismos nos permite un mejor abordaje en temáticas relevantes para nuestros países y región. También viene con desafíos particulares, que incluyen la necesidad de siempre explicitar la diferencia entre nuestras visiones de mundo personales como ciudadanos y nuestras posiciones científicas o científicamente informadas, así como entender que estas identidades impactan nuestras oportunidades de enseñanza y trabajo.

La historia de la antropología aplicada en Guatemala puede ser relevante para otros que también se cuestionan el *statu quo* de su campo, quienes entablan colaboraciones en contextos de riesgo y amenaza política, y para aquellos interesados en alternativas basadas en evidencia para el desarrollo. Finalmente, ver otras antropologías y formas de praxis puede ayudar a pensar sobre nuestro posicionamien-

to y representación en las comunidades antropológicas extendidas y sobre los desafíos a los que se enfrentan.

## Referencias bibliográficas


Adams, R. (1952). *Un análisis de las creencias y prácticas médicas en un pueblo indígena de Guatemala* (A. Ramírez, trad.). Instituto Indigenista Nacional.

Adams, R. (2000). *Joaquín Noval como indigenista, antropólogo y revolucionario*. Universitaria.

Beals, R., Redfield, R., & Tax, S. (1943, enero-marzo). Anthropological Research Problems with Reference to the Contemporarly Peoples of Mexico and Guatemala. *American Anthropologist, New Series*, *45*(1), 1-21.

Berger-González, M., Stauffacher, M., Zinsstag, J., Edwards, P., & Krütli, P. (2015). Transdisciplinary Research on Cancer-Healing Systems Between Biomedicine and the Maya of Guatemala: A Tool for Reciprocal Reflexivity in a Multi-Epistemological Setting. *Qualitative Health Research*, 77-91. https://doi.org/10.1177%2F1049732315617478

Congreso de la República de Guatemala. (2001, 21 de diciembre). Decreto número 72-2001. *Diario de Centroamérica*, (16), 268.

Cuj, M., Mazariegos, M., Edward, F., & Román, A. (2016). Aceptabilidad y uso en el hogar de un alimento complementario listo para consumir (ACLC) en el área rural de Guatemala. *Revista Científica*, (26), 62-73.

Encinas, J. A. (1923, diciembre). La escuela de antropología en la Universidad de Guatemala. *Revista Mensual Studium*, 2-4.

Escobar-Urrutia, G. (2014, 24 de febrero). *Joaquín Noval: antropología y revolución (1953-1976)*. Inaugural Conference for the CJN Meeting, Guatemala.

Fernández, S. (2018). Una antropología de la praxis. Análisis y reflexiones sobre usos y destinos del conocimiento antropológico. *Praxis Comunal, 1*(1), 119-140.

Fernández, S. (2019, 11 de mayo). *Una antropología de la praxis* [Canal de videos]. YouTube. https://bit.ly/3CzkF7T

Giménez-Romero, C. (1999, 20-24 de octubre). *Antropología más allá de la academia*. Actas del VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela.

Gobierno de Guatemala. (1877, 3 de abril). *Decreto Número 177: Reglamento de Jornaleros*.

Gruber, J. W. (1970). Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology. *American Anthropologist*, *72*(6), 1289-1299.

Guzmán-Böckler, C. (1970). *Guatemala: una interpretación histórico-social*. Siglo XXI.

IIN. (1959). *Instituto Indigenista de Guatemala: informe de sus trabajos y actividades 1945-1958*. Ministerio de Educación Pública.

INE. (2018). *XII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda*.

INE. (2021). *XII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda*.

Martínez-Peláez, S. (2015). *La patria del criollo*. Piedra Santa.

Mendoza, E. (2009). La propuesta de fundación de una "Facultad universitaria de antropología, arqueología, historia y etnología" en 1936. En E. Mendoza, *Ensayos sobre el pensamiento antropológico (Guatemala y Brasil)* (vol. 1, pp. 41-60). Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas; Escuela de Historia; Universidad de San Carlos de Guatemala.

Mosquera-Saravia, M. T. (2007). Médicos y antropólogos que descifran y tratan males, el desarrollo de la antropología de la medicina en Guatemala. *Desacatos*, (23), 225-250.

Nader, L. (1969). Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up. En E. Hymes, *Reinventing Anthropology* (pp. 284-311). Vintage Books.

Paz, T. (2017). La etnografía en Guatemala: de la pequeña comunidad a la consulta rápida. En J. Tocancipá-Falla, *Antropologías en América Latina, prácticas, alcances y retos* (pp. 275-302). Cauca.

Pedroni, G. (1983). *Historia de la antropología sociocultural de Guatemala, apuntes para su interpretación (1880-1956) y algunas consideraciones sobre su estado actual*. Universidad de San Carlos de Guatemala.

Rodas-Núñez, I. (2018). Presentación. En Autor, *Joaquín Noval, una Antología* (pp. 5-11). Universitaria, Monografías.

Rodas-Núñez, I. (2013). *Estudio de trayectorias laborales de los egresados del Programa Centroamericano en Ciencias Sociales de FLACSO-Guatemala, 2001-2012*. FLACSO.

Tax, S. (1941). World View and Social Relations in Guatemala. *American Anthropologist*, *43*(1), 27-42.

UVG. (2021a). *Licenciatura en antropología*. https://bit.ly/3RfMR43

UVG. (2021b). *Unidad de Antropología Médica*. https://bit.ly/3wyxGuO

# Diálogo intercultural: fortaleciendo la relación entre primarias de educación indígena y sus comunidades a través de la resignificación de saberes tradicionales en el centro de Veracruz, México

Eréndira Campos García Rojas[4]

## Introducción

El proyecto Diálogo de Saberes: Conectando Escuela y Comunidad se llevó a cabo entre 2015 y 2019 con escuelas primarias indígenas de la región central de Veracruz, México. Fue formulado por la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) de la Secretaría de Educación Pública (SEP).[5] El objetivo principal

4 Profesora de asignatura en la Faculta de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como consultora independiente e investigadora. El proyecto descrito aquí fue nutrido por las invaluables y significativas contribuciones del equipo de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe: Brenda Becerra, Ana Laura Fuentes, Marysol Rico y Valeria Antezana (prestadora de servicio social). Agradezco especialmente a las autoridades de la Zona Escolar nro. 832: profesorado, estudiantes y comunidades, que con entusiasmo participaron e hicieron posible este proyecto.

5 En el sistema educativo mexicano, la educación indígena y la educación intercultural se han desarrollado como esferas separadas. El subsistema de educación indígena, administrado por la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), fue creado en 1978 para implementar la *política educativa nacional de educación básica para niños indígenas* en contextos de diversidad lingüística, social y cultural. Como otra iniciativa, en 2001, se creó la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) para coordinar acciones

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

fue establecer interacciones interculturales entre los conocimientos tradicionales o saberes[6] de las comunidades y los procesos educativos que tienen lugar en el contexto escolar formal.

A través de la metodología de diálogo de saberes, el proyecto buscó generar prácticas educativas que fortalecieran a la comunidad y que permitieran a los participantes reflexionar sobre aspectos como la identidad, la cultura y la memoria desde la perspectiva intercultural. El artículo presenta información contextual sobre la localidad, seguida de los fundamentos teórico-metodológicos del proyecto. Posteriormente, se describen las etapas y acciones desarrolladas a lo largo del proyecto. Para concluir, se recuperan los aprendizajes más significativos que esta experiencia otorga sobre las posibilidades que el diálogo de saberes con enfoque intercultural aporta para desmontar discursos esencialistas sobre la cultura indígena y, a través de ello, posibilitar espacios para la resignificación de las prácticas culturales de sus protagonistas.

## La comunidad escolar y su contexto

En noviembre de 2015, las autoridades de la Zona Escolar nro. 832 iniciaron un proceso de colaboración con la CGEIB. Si bien esta zona escolar pertenece al subsistema de primarias de educación indígena, docentes y autoridades educativas manifestaban interés por conocer herramientas para complementar la labor que ya realizaban en el aula al trabajar contenidos sobre lengua y cultura indígena. Así,

---

transversales en todo el Sistema Educativo Mexicano con el fin de incorporar la interculturalidad *en todos los niveles, modalidades y subsistemas del sector educativo*. Las colaboraciones entre CGEIB y DGEI, entre otras muchas prácticas interinstitucionales e intersectoriales, forman parte del importante trabajo en materia de interculturalidad que la CGEIB llevó a cabo a lo largo de sus veinte años de existencia. En 2020, ambos organismos se fusionaron en la Dirección General de Educación Indígena Intercultural y Bilingüe (DGEIIB).

6 En este artículo, el concepto de "saberes" se utiliza para hacer referencia al conocimiento que surge de los marcos epistémicos de una comunidad, colectivo o cultura específica, opuesto a aquel que comúnmente se asocia a paradigmas científicos y académicos (esto se detallará más adelante).

a través del proyecto se incorporaron elementos de la perspectiva intercultural que podrían fortalecer y transformar la relación escuela-comunidad (Fuentes & Campos, 2018).

La zona escolar está conformada por 99 docentes, quienes laboran en 14 escuelas que se ubican en tres municipios de la zona conurbada a la ciudad de Orizaba. Se encuentra en la región conocida como Altas Montañas, ubicada en el centro de Veracruz, que se caracteriza por sus bosques tropicales, su clima húmedo y su cercanía con el Citlaltépetl o Pico de Orizaba, el volcán más alto en el territorio mexicano.

Las escuelas están distribuidas en distintas localidades pertenecientes a los municipios de Rafael Delgado, Magdalena y San Andrés Tenejapan. Estos tres municipios son de carácter semirural y concentran un porcentaje alto de población indígena, en su mayoría hablantes de náhuatl.[7]

**Tabla 1**

*Población indígena en la Zona Escolar nro. 832*

| Municipio | Población total | Población hablante de lengua indígena (3 años y más) | Población bilingüe hablante de lengua indígena y español (3 años y más) | Población monolingüe hablante de lengua indígena (3 años y más) |
|---|---|---|---|---|
| Rafael Delgado | 24 127 | 9625 | 9171 | 398 |
| Magdalena | 3299 | 2486 | 2324 | 130 |
| San Andrés Tenejapan | 3134 | 2179 | 2147 | 29 |

*Nota.* Adaptado del Censo General de Población y Vivienda 2020, INEGI.

7 El náhuatl es la lengua indígena más hablada en México, con 1 651 958 hablantes registrados en 2020. Para más información véanse el *Atlas de los pueblos indígenas de México* (INPI, 2018b) y los trabajos del INEGI (2020a y b).

Como se puede observar, la población indígena que habita estos municipios es en su mayoría bilingüe. Dado que las escuelas en las que se llevó a cabo el proyecto pertenecen al subsistema de educación indígena, el currículo se aborda de manera bilingüe pero hace hincapié en el aprendizaje y uso de la lengua indígena como lengua materna. El profesorado y el personal administrativo de esta zona escolar también se identifican como indígenas; la mayoría de ellos pueden hablar, leer y escribir tanto en náhuatl como en español y se graduaron de diversas instituciones públicas de educación superior que se especializan en la formación docente.

Aunque la población de la zona se dedica a diversas ocupaciones y oficios, la agricultura sigue siendo una actividad central tanto en términos de producción para la venta y el autoconsumo, como en su importancia sociocultural. Los principales cultivos son el maíz, el frijol y la calabaza, seguidos por la floricultura, el café, el chayote y el cultivo de la caña de azúcar (Jerónimo, 2012).

Es importante señalar que en la zona existen condiciones de desigualdad estructural, pobreza y marginación que afectan a la población en diferentes dimensiones de sus condiciones de vida. En 2015, el 49,6 % de la población del municipio de Rafael Delgado, el más grande y poblado de los tres que conforman la zona escolar, se encontraba en situación de pobreza moderada y el 27,4 % en situación de pobreza extrema, medida por índices nacionales de pobreza multidimensional (Data México, 2021).[8]

Estas condiciones están acompañadas de prácticas profundamente arraigadas de discriminación y violencia asociadas a la etnicidad, el género y la clase. Asimismo, encontramos que el estado de Veracruz presenta un índice de intensidad migratoria a los Estados Unidos de nivel medio y que, como muchos otros territorios, ha sido afectado

8 Para más información sobre la medición multidimensional de la pobreza en México, véase CONEVAL (2019).

de manera creciente por la inseguridad generalizada y la violencia vinculada al narcotráfico y el crimen organizado.

Es esperable que el acceso de las infancias indígenas de estos municipios a la educación se encuentre condicionado por la situación económica, social y cultural de sus familias. De acuerdo con la Encuesta Nacional de Discriminación 2017, la población hablante de lengua indígena en México es el segundo grupo que registra menores niveles educativos, pues apenas el 26,5 % logra completar los seis grados de la educación primaria (CONAPRED, 2017).

En este mismo sentido, es importante considerar que los niños que logran completar el nivel primario de educación indígena deben continuar sus estudios en escuelas secundarias generales, en las que el proceso educativo se desarrolla exclusivamente en español. Esto representa importantes implicaciones en términos de la exclusión de las comunidades indígenas en el ámbito educativo.

Como vemos, las brechas y el rezago educativo son desafíos complejos que el sistema educativo nacional se esfuerza por reducir, pero el diseño y la implementación de la política educativa han mostrado poca efectividad en este sentido (CONEVAL, 2018; INEE, 2019). Los retos históricos y contemporáneos que enfrenta el sector educativo y las instituciones gubernamentales en México son amplios, profundos y complejos, por lo que detallarlos y discutirlos en profundidad excede el espacio y el propósito de este texto.[1] Baste esbozar este panorama general en el que se desarrolló el proyecto sobre diálogo de saberes, esperando que las prácticas reflexivas que desencadenó apuntalen el trabajo y compromiso que la comunidad educativa realiza en su práctica diaria, enfrentando condiciones en muchas ocasiones adversas y con escasos recursos presupuestarios, infraestructurales y socioeducativos que históricamente aquejan a la educación indígena.

1 Para una visión más profunda y específica sobre este tema, véase Schmelkes (2013) y Niembro y Mendoza (s. f.).

## Interculturalidad y educación

La interculturalidad es un concepto polisémico que ha tenido distintas formulaciones teóricas y filosóficas, influidas por los debates que se establecen en torno a ella desde distintos contextos nacionales e internacionales. Esto tiene implicaciones importantes en las formas en que se traduce a marcos discursivos y de acción, tanto académicos como institucionales y sociales (Dietz, 2017; Dietz & Mateos, 2013).

El concepto de interculturalidad ha transitado de ser una noción estática y reificada, que inicialmente se refería a la suma de las relaciones entre culturas, hacia una más compleja y dinámica. Así, en las últimas décadas, la interculturalidad ha incorporado otras dimensiones, aludiendo al conjunto de interrelaciones que estructuran una sociedad dada:

> Se refiere a las relaciones que existen dentro de la sociedad entre diversas constelaciones de mayoría-minoría, y que se definen no solo en términos de cultura, sino también de etnicidad, lengua, denominación religiosa y/o nacionalidad. Por consiguiente, el referente empírico de cada una de estas constelaciones es sumamente contextual. (Dietz, 2017, p. 192)

En esta conceptualización de la interculturalidad destaca que las interacciones entre dichas constelaciones son a menudo asimétricas en relación con el poder político y socioeconómico que las circunscribe y, por lo tanto, ponen de manifiesto las distintas formas en que la diversidad ha sido visibilizada o invisibilizada por los grupos dominantes.

Al interior de las interacciones y relaciones descritas por la interculturalidad, los diferentes grupos articulan y configuran una dinámica formada por "nosotros" y "los otros". En este sentido, lo que interesa a la interculturalidad es el tipo y la calidad de las relaciones que establecen entre ellos, en contraste con la perspectiva de la multiculturalidad que se enfoca en destacar las formas en que las sociedades se encuentran conformadas o segmentadas hacia su interior en grupos diversos (Dietz, 2017).

La interculturalidad es, entonces, un concepto que puede *describir* las interacciones entre grupos sociales, así como *prescribir* y orientar procesos para la transformación de la naturaleza de esas interacciones, promoviendo potencialmente la desarticulación de asimetrías y la participación plena de todos los colectivos que conforman la sociedad.

Podemos distinguir un lado funcional y un lado crítico de la interculturalidad. La primera se erige como una estrategia programática, presente en las políticas públicas y particularmente en el campo de la educación, que se enfoca en mejorar las relaciones sociales a través de la comprensión de la diversidad, pero no supone cambios profundos en las estructuras sociales marcadas por la diferencia.

Por otro lado, la interculturalidad crítica es una vertiente de pensamiento y acción que busca la transformación de las estructuras de desigualdad que históricamente han marcado las interacciones entre los grupos sociales. Esta vertiente apuesta por el desarrollo de capacidades interculturales, individuales y colectivas, para hacer frente a la discriminación, para la concientización y para la transformación de conflictos (Dietz, 2017; Walsh, 2009).

Si bien nuestro proyecto se originó en el ámbito institucional,[2] se desarrolló como una aproximación a los principios de la interculturalidad crítica. Como se mostrará más adelante, el trabajo con saberes abrió la puerta a espacios de reflexividad que se encaminan hacia este potencial crítico y transformador de la perspectiva intercultural.

Nuestro proyecto también se inscribe en una propuesta de educación intercultural asociada al paradigma de la diversidad, pues adopta una postura crítica hacia el monoculturalismo, que de una manera muy pronunciada caracteriza al sistema educativo mexicano, y toma distancia de las prácticas asimilacionistas que han definido la política educativa. A este respecto, podemos señalar que diversas investigaciones antro-

2 Este proyecto respondió al Programa Especial de Educación Intercultural (PEEI) 2014-2018, objetivo 5: promover la interculturalidad en los campos de la educación no formal (SEP, 2016).

pológicas y lingüísticas muestran que en la trayectoria de los modelos educativos implementados a partir de la creación de la SEP en 1921, ya fueran de educación bilingüe-bicultural o de educación indígena, la diversidad siempre ha representado un ámbito problemático que obstaculiza la "modernización" del país y, pese a los esfuerzos realizados, no se ha conseguido que la atención educativa a los pueblos indígenas subsane las profundas deficiencias materiales y pedagógicas a las que se enfrenta (De la Peña, 2002). Si bien la incorporación del enfoque intercultural al campo educativo en 2001 ha generado importantes avances, una evaluación crítica de sus logros muestra que no ha conseguido cristalizarse en las transformaciones necesarias de las estructuras educativas (De la Peña, 2002; INEE, 2017).[3]

Así, la educación intercultural parte de considerar a la diversidad como como una fuente de riqueza al ser un ámbito plural, contextual y multisituado, en el que ocurren interacciones relacionales que son transversales a toda la sociedad, configurando así también a las identidades que forman parte de ella:

> No se debe concebir a la diversidad como una suma mecánica de diferencias, sino como un enfoque multidimensional y de múltiples perspectivas para el estudio de las identidades, de los marcadores de identidad y de las prácticas discriminatorias. En consecuencia, lo que constituiría el principal objeto del enfoque de la diversidad no es la esencia de un discurso identitario dado, sino las intersecciones entre los discursos y las prácticas diversas y contradictorias. (Dietz, 2017, p. 205)

## Metodología: diálogo de saberes y educación no formal

En el marco institucional de la CGEIB, la educación no formal se propone como un conjunto de mecanismos y estrategias que con-

3 De la Peña (2002) y Gallardo (2014) presentan un panorama histórico de los modelos y políticas orientadas a la atención educativa de los grupos indígenas en México. Estos arrojan luz sobre las diferentes formas en que las políticas, prácticas e instituciones educativas mexicanas reproducen formas sistémicas de racismo, discriminación, exclusión y opresión hacia la población indígena, a pesar de los esfuerzos y logros realizados para mejorar la inclusión y la equidad.

tribuyen a promover y fortalecer la incorporación de la perspectiva intercultural en los *procesos educativos formales*.[4] Con esto en mente, el proyecto siguió la metodología de diálogo de saberes debido a su potencial para crear un puente entre los contenidos de los programas escolares formales y el conocimiento tradicional indígena de las comunidades con las que trabajamos.

El proyecto concibe los saberes como sistemas de conocimiento local, tradicional o indígena que se desarrollan en el tiempo y en el espacio, bajo la premisa de que cada dimensión material siempre corresponde a una dimensión simbólica. Esto significa que invariablemente existe una correspondencia entre la dimensión práctica (concreta, observable) de los saberes y un sistema cognitivo que condensa el repertorio de signos, símbolos, conceptos y percepciones que los sostiene, ya que

> [Los saberes] se orientan y significan tanto a través del conjunto de prácticas que integran los procesos de producción y reproducción materiales de la cultura, como sistemas de creencias, por medio de los cuales, esa cultura logra su producción y reproducción simbólica. (Toledo & Barrera-Bassols, 2008, p. 104)

Vemos que esta conceptualización de los saberes entra en concordancia con la noción de cultura que la interculturalidad acoge en sus formulaciones contemporáneas: un entramado de interpretaciones simbólicas de carácter procesual, híbrido y contextual (Dietz, 2017, p. 194). Además, en este proyecto, los saberes han sido abordados como prácticas situadas que forman parte de puntos nodales de la cultura comunitaria:

> El punto nodal puede abarcar muchas dimensiones de la cosmovisión sin que esto signifique la representación de la cultura en su totalidad; es un espacio de tensión y articulación. Por ello, el punto nodal se puede concebir como uno de los pilares que sostienen culturalmente a la comunidad,

4 Para mayor referencia sobre educación no formal e interculturalidad, véase Fuentes y Campos (2018).

> el cual tiene que diversificarse a partir de ciertos intereses que el grupo considere válidos para su propagación y transmisión. (Riess, 2013, p. 41)

Esta forma de entender los saberes restaura su valor epistémico, situándolos como parte fundamental de una *hermenéutica colectiva* y, con ello, contribuye a contrarrestar la asimetría existente entre aquellos conocimientos que pueden ser validados desde el paradigma científico occidental (De Sousa Santos, 2010) y los conocimientos comunitarios que expresan "los modos muy diversos en los que los grupos humanos e individuos construyen redes de sentido en sus prácticas cotidianas" (Ghiso, 2000, p. 6).

Al trabajar con los saberes indígenas de esta manera, podemos posicionarnos en un proceso más democrático de gestión del conocimiento (Ávila, 2012) que no evalúa los diversos conocimientos como más o menos válidos, para iniciar una nueva conversación dirigida a apreciar los saberes como la puerta de entrada a nociones de memoria, colectividad y comunidad. Así, el diálogo intercultural busca sustituir las interacciones basadas en juicios de valor por el reconocimiento positivo de los saberes como forma de conocimiento (Fuentes & Campos, 2018).

El diálogo de saberes es un ejercicio en el que este tipo de conocimiento se hace visible. También revela la forma en que los saberes interactúan en el entramado de estructuras de poder y en las asimetrías epistémicas a las que han estado sujetos. El intercambio dialógico también permite reconocer la relación entre los conocimientos y sus portadores, por lo que abre la reflexividad sobre aquellos saberes propios de la comunidad (saber que se sabe) y posibilita la expresión de la diversidad en el encuentro con la otredad y la diferencia (Fuentes & Campos, 2018).

En este sentido, la metodología de diálogo de saberes encuentra importantes puntos de resonancia con la conceptualización de *fondos de conocimiento*, que se refiere a "cuerpos de conocimiento y habilidades históricamente acumulados y desarrollados culturalmente, esenciales para el funcionamiento y bienestar doméstico o individual" (Moll *et al.*,

1992, p. 133) (la traducción es mía). Esta propuesta, informada por la investigación antropológica y sus aplicaciones en el ámbito escolar, ha demostrado que es posible trascender el sentido esencialista y folclórico del conocimiento culturalmente diverso, enfatizar su valor epistémico y acortar la distancia entre la escuela y la comunidad a través de dinámicas que desmantelan estereotipos, horizontalizan las relaciones e incluyen en el proceso otros medios hacia la construcción del aprendizaje colectivo.

Ahora, el trasladar el diálogo de saberes al ámbito educativo formal y no formal "lleva a promover y fortalecer los lazos vinculares y nocionales, ello aporta en la reconstrucción del tejido social; ya que se parte del reconocimiento de la necesidad de reconocimiento [*sic*] de sujetos sociales diferentes en sus particulares espacios de acción" (Ghiso, 2000, p. 11). Por tanto, conduce a revisitar las formas en que la comunidad y el espacio escolar se vinculan entre sí.

## Descripción del proyecto

Este proyecto fue diseñado e implementado por las integrantes del Área de Educación No Formal de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB). El equipo estuvo integrado por dos facilitadoras y una asistente, quienes participaron activamente en todo el proyecto desde sus inicios hasta su finalización en 2019. En diferentes momentos, estudiantes de pregrado participaron como voluntarias en la sistematización y procesamiento de la información recopilada en el trabajo de campo.

El proyecto se desarrolló en cuatro etapas principales, las cuales se describen más adelante en este texto. Es importante considerar que los procedimientos no ocurrieron de manera lineal, debido a la pluralidad de necesidades y condiciones particulares de las catorce escuelas con las que se trabajó.

La exploración de saberes comunitarios dio como resultado el diseño de actividades pedagógicas (proyectos escolares) que cada

escuela implementó a partir de la identificación de saberes que en colectivo fueron considerados como puntos nodales de sus culturas e identidades. Cada escuela definió rutas que permitirían a docentes y estudiantes indagar por diferentes vías sobre los saberes seleccionados, así como estrategias para involucrar en las actividades a diferentes miembros de las familias y de la comunidad.

Es importante describir los principios que guiaron el proyecto, ya que son expresiones de las formas en que la perspectiva intercultural estuvo presente en los procesos de facilitación. Tales principios fueron los siguientes:

- *Sobre la colaboración y la horizontalidad.* A lo largo del proceso utilizamos un enfoque participativo, que configuró en mayor o menor medida relaciones de horizontalidad entre las facilitadoras y las personas participantes. Esto representó grandes desafíos, ya que las interacciones en las instituciones educativas en México tienden a ser predominantemente verticales, centradas en la autoridad y evaluativas. Para contrarrestar esta inercia, se propusieron formas alternativas de trabajo a los docentes participantes en el proyecto, es decir: inter-aprendizaje, co-interpretación de la experiencia y diálogo inter-subjetivo (Sartorello, 2012), la cuales se ejemplificarán más adelante en la descripción de las diferentes etapas del proyecto.
- *Sobre la participación y la corresponsabilidad.* Las dinámicas verticales que predominan en las interacciones entre docentes y autoridades educativas tienen efectos importantes en las condiciones de la participación, pues esta tiende a estar basada en la obligatoriedad y no en el interés o motivación de las y los docentes. Ante ello, siempre se procuró llevar a cabo los procesos de trabajo desde una perspectiva dialógica, en la que se pusieran en práctica las actitudes y valores del enfoque intercultural. A través de un largo y profundo proceso de diálogo, logramos generar espacios de trabajo en

los que construimos confianza mutua, corresponsabilidad y compromiso hacia intereses comunes.

- *Sobre el acompañamiento y la mirada intercultural.* Las y los profesores de la zona escolar compartieron con nosotros que a menudo reciben programas de capacitación conducidos por expertos o especialistas, quienes, consciente o inconscientemente, desestiman o desconocen la labor profesional del profesorado. Por lo tanto, fue importante establecer que la propuesta de trabajo de la CGEIB se centraba en el asesoramiento, el acompañamiento y la compartición de conocimientos, y no en la capacitación con fines evaluativos. Asimismo, se hizo hincapié en el valor de la práctica docente, nutrida por el conocimiento y la experiencia adquiridos en el ejercicio profesional cotidiano. De esta manera, el lema "todas y todos sabemos algo" sirvió como eje fundamental para orientar no solo nuestra relación con las diversas personas participantes en el proyecto, sino también con sus saberes, con la lengua náhuatl y con la amplia gama de elementos que las comunidades encuentran significativos en su cultura y sus identidades.

  Procurar este giro de la *instrucción* al *acompañamiento*, representa una apuesta a transformaciones profundas en la relación entre los representantes de las instituciones y los agentes educativos. En primera instancia, podemos decir que implica una aproximación a las y los docentes y sus comunidades escolares como agentes activos y autónomos de sus entornos, como conocedores expertos de sus condiciones de vida y como protagonistas en la toma de decisiones sobre sus necesidades e intereses. A continuación, se describen las cuatro etapas que se llevaron a cabo.

### *Etapa 1: preparación*

En esta fase, los docentes participaron en una serie de talleres sobre interculturalidad y sus fundamentos conceptuales. Como introducción, se abordaron las nociones de cultura, identidad y memoria

como procesos dinámicos, cambiantes y relacionales.[5] Una segunda batería de talleres consistió en explorar herramientas metodológicas para la identificación de saberes, concebidos como puntos nodales. También compartimos estrategias para el diseño de proyectos escolares que posibilitaran el diálogo intercultural y revisamos diferentes formas en que dichos proyectos podrían implementarse, registrarse y retroalimentarse. El proceso reflexivo generado durante los talleres permitió a los docentes reconocer su amplio repertorio de recursos pedagógicos, así como tender puentes entre sus experiencias de planeación educativa y los beneficios del uso de metodologías participativas.

**Figura 1**
*Taller sobre diálogo de saberes*

*Nota.* Fotografía de Marysol Rico.

5 Los talleres con las y los docentes se llevaron a cabo en español, mientras que todos los procedimientos en la etapa de implementación en las escuelas se desarrollaron en náhuatl.

### *Etapa 2: implementación*

Durante esta etapa, las escuelas implementaron los proyectos sobre saberes comunitarios que habían diseñado durante la etapa 1. No todos los proyectos escolares se llevaron a cabo simultáneamente, ya que no era una actividad obligatoria vinculada a un proceso de evaluación, sino derivada de la participación y el compromiso voluntarios; algunas escuelas tomaron la iniciativa y otras se unieron gradualmente más tarde. Cada escuela identificó los saberes que consideraron relevantes para trabajar a partir de diferentes procesos de indagación con la comunidad y con base en las experiencias de los propios docentes, quienes forman parte del contexto sociocultural de la región.

Los proyectos abordaron los siguientes temas: derivados del maíz, elaboración y usos de la tortilla de maíz, la gastronomía tradicional local, elaboración tradicional de carbón, plantas y hierbas medicinales, el temazcal tradicional,[6] elaboración de tamales[7] y atoles[8] típicos de la comunidad, y la música de viento.

Como puede observarse, las temáticas seleccionadas contienen saberes que se relacionan con aspectos fundamentales de la organización comunitaria, como la agricultura, la alimentación y los sistemas médico-terapéuticos. Estas temáticas concentran saberes que son transmitidos de generación en generación y que forman parte del entramado cultural de las comunidades, muchas veces asociados con calendarios rituales, ceremonias colectivas y la configuración de las relaciones entre sus miembros. En este sentido, los saberes seleccionados confirman la expresión de uno o más puntos nodales, lo que —como se discutirá más adelante—, posibilitó a los miembros

6 Estructura que se asemeja a un baño de vapor, utilizado predominantemente con fines rituales, terapéuticos y medicinales. Tiene su origen en las sociedades prehispánicas.

7 Masa de maíz rellena de carne, pollo, chile u otros ingredientes, envuelta en hojas de mazorca de maíz o plátano y cocinada al vapor. Su elaboración y consumo presenta muchas variantes según la región.

8 Bebida de origen prehispánico, de consistencia espesa y comúnmente elaborada con maíz. Existen diferentes tipos y su consumo varía según la región y la ocasión.

de las comunidades cuestionarlos y problematizarlos en miras de ser resignificados o transformados.

Los proyectos escolares involucraron una amplia gama de recursos didácticos, seleccionados en función de la temática, así como con las necesidades y posibilidades de cada comunidad escolar. Por lo general, las y los alumnos realizaron indagaciones sobre los saberes con personas adultas mayores, así como con otros miembros de la localidad que pudieran aportar información sobre el tema. Fue común también que estudiantes más pequeños hicieran actividades de dibujo, canto y juegos para reforzar la lengua náhuatl, especialmente el vocabulario relacionado con los saberes en cuestión; mientras que estudiantes de grados intermedios realizaron actividades de lectoescritura relatando lo aprendido de sus madres, abuelas y otros miembros de la familia.

**Figura 2**
*Presentación del Proyecto Elaboración de Tamales y Atoles de la Comunidad*

*Nota.* La actividad se realizó en la escuela primaria indígena José María Morelos y Pavón, localidad San Miguel, Rafael Delgado, Veracruz. Fotografía de Marysol Rico.

Otras estrategias comunes fueron elaborar maquetas, dioramas y representaciones escénicas, entre otros. Por último, estudiantes de los grados más avanzados realizaron visitas a campo, por ejemplo, a la busca de plantas o raíces medicinales, y colaboraron en trabajos prácticos como la molienda de maíz, el trabajo con la leña de la que se obtendría el carbón y la construcción del temazcal con ramas y hojas.

Todas las actividades estuvieron relacionadas con los contenidos del currículo académico correspondiente a cada grado escolar y buscaron establecer relaciones entre los conocimientos obtenidos en la comunidad y los indicados por los programas de educación formal.

**Figura 3**
*Presentación del Proyecto Herbolaria y Medicina Tradicional*

*Nota.* Actividad realizada en la Escuela Primaria Indígena Leona Vicario, localidad Cuarto Barrio, Rafael Delgado, Veracruz. Fotografía de Marysol Rico.

Los proyectos tuvieron una duración diferente en cada escuela, pero en general abarcaron un rango de entre dos y cuatro semanas. Al final, cada escuela llevó a cabo una presentación del trabajo realizado a la manera de un festival. En estas muestras participaron estudiantes y docentes, así como madres, padres, abuelos y otros miembros de la familia, compartiendo sus conocimientos y haciendo demostraciones presenciales de la elaboración de alimentos o de curas con hierbas y usos del temazcal. Estos eventos fueron compartidos con otros miembros de la comunidad como: autoridades municipales y educativas locales, académicos y estudiantes de la Universidad Veracruzana Intercultural, promotores comunitarios y el personal del centro de salud de la localidad. Finalmente, cada presentación resultó en un momento cumbre de celebración e intercambio, donde también se compartieron bailes, música, flores y comida.

### *Etapa 3: recuperación de aprendizajes*

A lo largo del proyecto se generaron espacios de conversación entre profesores y facilitadoras. Estos encuentros se desarrollaron en dos vías: propiciar la recuperación e interpretación colectiva de experiencias y aprendizajes, por un lado, y promover el diálogo y la reflexividad en torno a la relación entre los conceptos que propone la interculturalidad y los procesos que se detonaron al ponerlos en práctica a partir del trabajo con saberes.

Estos ejercicios se llevaron a cabo tanto en plenarias como en pequeños grupos de trabajo organizados por cada escuela. La reflexión estuvo guiada por preguntas detonadoras con el fin de construir una matriz colaborativa para sistematizar las experiencias y relacionarlas con diferentes dimensiones de la interculturalidad. Los elementos de la matriz fueron:

- Importancia del contexto.
- Aprendizajes a partir del trabajo con los saberes y de la organización colectiva.

- Características y cualidades de la participación.
- Valores, principios y actitudes presentes en el proceso y cómo se expresaron en los proyectos (respeto, empatía, colaboración, libertad, diálogo, flexibilidad, etc.).
- Efectos de las actividades en la comunidad y en la escuela.
- Limitaciones y posibilidades de mejora.

A través de esta práctica, fue posible reconstruir y compartir en colectivo los procesos vividos, además de convocar nuevamente al entusiasmo y al compromiso. Así, este mapeo condujo a descubrimientos y redescubrimientos que representaron puntos de partida para otros procesos que fortalecieran los lazos entre la escuela y la comunidad.

**Figura 4**

*Sesión de trabajo colaborativo con docentes de la Zona Escolar nro. 832*

*Nota.* Fotografía de Marysol Rico.

### *Etapa 4: transferencia y compartición de resultados*

Una parte fundamental del proyecto corresponde al registro de los procesos y a la organización de la información que se generó: fotografías, videos, documentos elaborados en las sesiones de trabajo, notas de campo y descripciones etnográficas, entre otros.

Esto se tradujo en la elaboración de informes para documentar el logro de los objetivos institucionales, pero también en el desarrollo de productos específicos para la compartición de resultados con la zona escolar y su profesorado. Estos productos incluyen el desarrollo de una serie de infografías sobre los proyectos, generadas a partir de mecanismos de cartografía social y el uso de sistemas de información geográfica (SIG). Además, se elaboró una publicación que proporciona orientaciones metodológicas para el diálogo de saberes con enfoque intercultural en ámbitos educativos no formales. Estos materiales fueron puestos a disposición del profesorado, para su uso y distribución en las formas que consideraran más pertinentes.

Al cierre del proceso fue importante consolidar la transferencia del proyecto a las y los docentes, enfatizando que la continuación de estas actividades, o bien la innovación en otras prácticas de educación intercultural, no depende de la presencia institucional. También se realizó la entrega de documentos maestros, registros, cartas descriptivas, recursos bibliográficos de apoyo y toda la memoria visual del proyecto al asesor técnico pedagógico (ATP) de la zona escolar.

En 2019, la zona escolar solicitó nuevamente el asesoramiento y acompañamiento de la CGEIB para dar continuidad al trabajo con saberes. En esta ocasión, el interés consistía en seguir un curso de acción diferente: convocar a todas las escuelas de la zona a llevar a cabo proyectos en sus comunidades a partir de un único tema, la celebración del Día de Muertos.[9] Para ello, se proporcionó asesora-

9 El Día de Muertos es una celebración ritual tradicional común en el centro y sur de México. Es una ocasión para honrar y recordar a familiares y amigos difuntos.

miento y acompañamiento en reuniones celebradas con el profesorado para la planificación y la concertación de acuerdos. Más adelante, las facilitadoras realizamos visitas de seguimiento a las escuelas para retroalimentar el progreso de sus proyectos. Finalmente, asistimos a la presentación de doce proyectos implementados entre el 28 y el 31 de octubre de 2019.

**Figura 5**

*Ejemplo de cartografía social de los proyectos implementados en la Zona Escolar nro. 832*

*Nota.* Imagen de Valeria Antezana Bosques.

## Saberes como pretexto: resignificaciones a partir del diálogo intercultural

Uno de los procesos más relevantes detonados por el proyecto fue construir espacios de reflexión que permitieran a las y los docentes revisar las posibilidades que brinda la interculturalidad para pensar

sobre su propia cultura e interpelar aspectos de los marcos identitarios establecidos dentro y fuera de sus comunidades. Al inicio del proyecto, existían opiniones muy marcadas entre los maestros acerca de la importancia del trabajo con saberes. En general, coincidieron en que era necesario abordarlos en el aula, preocupados de que "si los saberes se pierden, se pierde también la identidad", por ende, identificaban la necesidad de *rescatarlos* para *preservar* la cultura (Fuentes & Campos, 2018).

Las reflexiones desencadenadas por el abordaje intercultural abrieron la posibilidad de cuestionar estos discursos dominantes y ambivalentes sobre los saberes tradicionales: por un lado entendidos como carentes de valor epistémico en relación con los conocimientos académicos, formales y científicos y, por otro, considerados como un resquicio ancestral de la identidad indígena en constante riesgo de perderse o ser engullidos.

Vemos que el enfoque intercultural permite dinamizar esas concepciones estáticas y monolíticas de la tradición cultural. En este camino de reflexión, la comunidad escolar encontró la posibilidad de desmontar el valor de la cultura como entidad inmutable y cuestionar la representación de la identidad como una esencia en sí misma. Por lo tanto, esto permite volver a significar el valor de los saberes que detenta la comunidad, pero también perfilar la posibilidad de cuestionar su vigencia y pertinencia.

En este punto podemos recurrir a la metáfora del tejido. Desde una perspectiva multiculturalista e incluso desde la concepción de la interculturalidad funcional, los hilos de la cultura y la identidad parecerían fijos y sus expresiones, como los saberes, conformarían tejidos acabados con una trama muy cerrada. Por el contrario, una comprensión intercultural revela que la cultura y sus procesos son dinámicos: los tejidos se transforman, utilizando los mismos hilos o incorporando otros nuevos, haciendo de la trama algo flexible, abierto y cambiante (Fuentes & Campos, 2018).

Así, los saberes pasaron de ser elementos culturales reificados y sujetos a validación bajo criterios de verdad científica, para convertirse en vectores o —por así decirlo— pretextos para volver la mirada hacia el lugar que ocupan en la vida social de las comunidades y como generadores de sentido compartido.

Un ejemplo de esto es la oportunidad que encontraron los participantes para repensar el valor nutricional del maíz y la relevancia de los saberes comunitarios para la elaboración del amplio repertorio de comidas tradicionales, tanto cotidianas como con sentido ritual. Al mismo tiempo, sin embargo, se reflexionó sobre la manera en que las condiciones de vida de las familias facilitan la compra de harina de maíz procesada industrialmente o tortillas hechas a máquina. La mayoría de las mujeres, tradicionalmente a cargo del procesamiento de alimentos, enfrentan una sobrecarga de trabajo en el hogar, la crianza y el desempeño de actividades comerciales menores para contribuir a los ingresos familiares. En este contexto, reconocieron que si bien hacer tortillas a mano es más nutritivo y concentra un gran valor en su comunidad, también es una tarea difícil de lograr en la cotidianidad.

A través de estos proyectos escolares, las comunidades pudieron identificar recetas de platillos, prácticas medicinales e incluso vocablos en náhuatl que dejaron de estar vigentes en la vida comunitaria. Al investigar al respecto, pudieron reflexionar sobre las razones que llevaron al desuso de estas prácticas y las posibilidades de reactivación de esas y otras áreas de la cultura local.

"Desencializar" los saberes y la identidad étnica tuvo efectos importantes en la forma en que se perciben el cambio y la permanencia de las prácticas culturales. Por ejemplo, las niñas se preguntaron por qué los niños no aprenden a hacer tortillas en casa y por qué solo las abuelas saben sobre la curación con plantas. En este ejemplo, el aprendizaje en torno a los saberes permitió, al menos, reflexionar sobre los roles y mandatos de género dados por sentado y justificados desde la inmutabilidad de los usos y costumbres.

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

Los proyectos relacionados con la herbolaria, la medicina tradicional y los temazcales plantearon algunos cuestionamientos sobre las distintas concepciones de la salud y la enfermedad dentro y fuera de la comunidad. Esto permitió dialogar sobre la importancia del cuidado y preguntarse cómo interactúa la terapéutica propia de la comunidad con la atención proporcionada por la medicina institucional en la clínica local.

Es posible que estos cuestionamientos no encuentren respuestas inmediatas ni sencillas, pero lo importante es que las comunidades puedan vislumbrar otros panoramas posibles de significación. Así, existe la opción de que los saberes, anteriormente concebidos como esencias, no sean únicamente "recuperados", sino que pueden ser activados, energizados, desarticulados, cuestionados, resignificados o transformados. De la misma manera, las prácticas y dimensiones de la cultura comunitaria asociadas a ellos pueden mirarse desde una postura crítica.

Siguiendo este argumento, vemos que el proyecto ofreció una oportunidad para problematizar las condiciones de desigualdad y asimetría que están profundamente incrustadas en la vida comunitaria. Por ejemplo, el proyecto de elaboración de carbón condujo a docentes y familias a reflexionar sobre el deterioro ambiental causado por la deforestación de amplias áreas boscosas de la localidad por parte de grandes empresas carboneras. Reconocieron que, si bien esa es una fuente de empleos para la comunidad, también representa condiciones precarias de trabajo y remuneración deficiente. Así, a través de los aprendizajes que obtuvieron del proyecto, pudieron considerar organizarse para, en un esfuerzo compartido, producir carbón suficiente para varias familias a bajo costo y con un bajo impacto ambiental. Esta propuesta, en sí misma, no transforma las condiciones de desigualdad y pobreza que afectan a las familias, pero sí esboza un cambio de perspectiva importante en la vida comunitaria orientada hacia el buen vivir y cimentada en las estructuras organizativas tradicionales.

Otros proyectos proporcionaron hallazgos similares, como las reflexiones que surgieron sobre el acceso a la salud, la escasez de

medicamentos y las limitaciones del personal médico en las clínicas locales. Otro ejemplo es el cuestionamiento sobre la comercialización del maíz transgénico, sus afectaciones en las especies endémicas de maíz y sobre el cultivo que realizan las familias.

Como vemos, son múltiples las áreas de la vida comunitaria tocadas por los proyectos organizados por las escuelas. Además de las ya mencionadas, cabe destacar la importancia de los procesos de revitalización y fortalecimiento lingüístico implicados en las actividades pedagógicas realizadas. La lengua náhuatl fue indispensable para establecer la comunicación, por ejemplo, con los ancianos portadores de saberes que no hablan español o tienen un mayor dominio del náhuatl que las generaciones más jóvenes. Esto también reforzó el valor de la lengua no solo en términos funcionales, sino como la expresión más viva de la cosmovisión de las comunidades y como un elemento central en la construcción de su identidad étnica. Cabe señalar que, aun cuando este proyecto contribuya a la revitalización lingüística en las comunidades participantes, no resuelve las prácticas de discriminación sistémica experimentadas históricamente por los hablantes de lenguas indígenas en la región y en todo el país.

Se ha mencionado ya el papel que desempeñaron las mujeres y las personas mayores en estos proyectos. Aun así, debemos destacar el hecho de que este es probablemente el rubro en el que se vuelve más evidente la contribución del diálogo de saberes en el fortalecimiento del vínculo entre la escuela y la comunidad.

Esto se debe a que la participación de las familias en la vida escolar se concentra normalmente en dos ámbitos: aspectos operativos, como colaborar con la limpieza de las aulas o apoyar en la organización de determinadas actividades escolares, y aspectos relacionados con el rendimiento académico del alumnado. Sin embargo, el entorno escolar no suele recibir a las familias y los miembros de la comunidad para construir conocimiento basado en el aprendizaje compartido.

En contraste, los proyectos escolares sobre diálogo de saberes abrieron las puertas de la escuela para que los conocimientos de las

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

mujeres y de los ancianos fueran reconocidos, valorados y compartidos. Si bien esto podría considerarse como una práctica común en algunos ambientes escolares urbanos, en el contexto del proyecto este reconocimiento representa un cambio importante de paradigma. En este caso, la participación se vuelve más horizontal e incluyente, propiciando la representación de sujetos sociales tradicionalmente marginados o excluidos de contextos académicos formales por razón de su género o su edad.

Esto no quiere decir que la estructura, funcionamiento y organización de las escuelas se hayan transformado completa y definitivamente, pero muestra que estas prácticas hacen posible la reconfiguración de ciertas dinámicas de aprendizaje. Si retomamos la metáfora del tejido, esto va poco a poco aflojando la trama de hilos para admitir nuevas y diferentes formas de hacer comunidad.

## Conclusiones

Para concluir este recuento, es conveniente considerar que no todos los procesos durante el proyecto se desarrollaron ajenos al conflicto. Es esperable que en cualquier situación que implique a la colectividad las diferencias de opiniones y perspectivas afecten el curso de las acciones compartidas. Este proyecto no fue la excepción, pero podemos advertir que el enfoque intercultural proporcionó herramientas al profesorado y a la comunidad para posibilitar negociaciones y transitar hacia la construcción de consensos y así transformar el conflicto.

El mejor ejemplo de esto lo encontramos en la implementación de los proyectos relativos a la celebración del Día de Muertos, puesto que al plantearse el tema no se consideró la diversidad religiosa existente en el área y que algunas familias no se adscriben a la religión católica mayoritaria. Este sector de la comunidad se mostró renuente o abiertamente en contra de que las escuelas realizaran actividades en torno al Día de Muertos, caracterizado por su sincretismo entre la fe católica y elementos rituales prehispánicos. Ante esto, los docentes llevaron a cabo procesos de mediación a través de actitudes de respe-

to y diálogo con estas familias, de manera que se llegara a acuerdos para definir el involucramiento de las y los niños en las actividades programadas. Este evento puso en evidencia la diversidad al interior de las comunidades y convocó a reflexionar sobre las formas en que ciertas adscripciones, prácticas o creencias pueden darse por sentado de manera totalizante.

Me gustaría cerrar la presentación de este proyecto considerando el lugar que ocupa la intencionalidad en el diseño y planificación de proyectos educativos desde la interculturalidad. Esto apunta a uno de los aprendizajes metodológicos centrales que se derivaron de la experiencia: el diseño e implementación de proyectos desde esta perspectiva debe enfatizar la puesta en práctica de aspectos como la horizontalidad, la participación, la corresponsabilidad, el diálogo y las actitudes de apertura y respeto hacia la diversidad. Esto implica que los mecanismos que estructuran un proyecto escolar pueden ser los mismos que siempre se han utilizado, pero al reconocer una intencionalidad *desde* y *hacia* la interculturalidad es probable que la cualidad de los procesos y los resultados sean distintos.

En conclusión, este proyecto esboza algunas formas en que la interculturalidad, informada por un enfoque antropológico, puede ser aplicada y convertirse en fuente de nuevos entendimientos en torno a las prácticas educativas.

En primer lugar, este proyecto encontró resonancia a nivel local ya que despertó el interés de las escuelas en continuar con la realización de otras actividades relacionadas con los saberes desde un enfoque intercultural. Además, las autoridades educativas locales reconocieron a partir de este ejercicio algunas oportunidades de intercambio para desarrollar proyectos similares en colaboración con otras zonas escolares de la región.

A nivel institucional, los resultados del proyecto derivaron en la redacción y divulgación de algunas consideraciones metodológicas. En ello se muestra la viabilidad de implementar abordajes educativos, con

base en la relación escuela-comunidad, que trasciendan aquellas aplicaciones didácticas que se enfocan únicamente en aspectos folclóricos de la cultura y que dejan de lado las potencialidades transformadoras que otorga una comprensión profunda de la dinámica sociocultural de las comunidades en las que se inserta la escuela. Estas orientaciones metodológicas se han difundido a través de publicaciones y programas de capacitación para personas educadoras, promotoras comunitarias y personal institucional.

También es relevante señalar que el integrar en este proyecto la perspectiva de la interculturalidad y la antropología aplicada posibilitó adoptar un enfoque de interseccionalidad. Esto significa que el trabajo con el diálogo de saberes en las escuelas visibilizó las intersecciones entre aspectos inherentes a la organización sociocultural de las comunidades y otras dimensiones como las desigualdades de género, la discriminación étnica y los mecanismos opresivos que el sistema educativo históricamente ha reproducido. En este sentido, este proyecto permitió a la CGEIB posicionar la educación no formal como un mecanismo articulador de la interculturalidad con otras perspectivas que corren paralelas a la agenda de la política educativa, tales como los derechos humanos, la cultura de paz y la no violencia, la prevención de la violencia de género y la inclusión de las personas con discapacidad (SEP, 2015, 2016, 2017, 2018). Así, a partir de las experiencias obtenidas de este proyecto se implementó la metodología de diálogo de saberes en otros contextos, principalmente urbanos, en colaboración con instituciones de distintos sectores del aparato gubernamental.

Si bien la interculturalidad se ha incorporado al marco jurídico nacional mexicano y es considerada como un aspecto prioritario a ser abordado por la política pública, es importante reconocer que aún se requieren mayores esfuerzos a nivel práctico y que lo logrado hasta este momento se encuentra constantemente amenazado por los complejos desafíos históricos y contemporáneos que enfrenta el sector educativo (INEE, 2017).

Llevar la interculturalidad a la práctica es, sin duda, un proceso complejo, pero también implica un compromiso con el potencial transformador que ofrece. La implementación de este proyecto es solo un pequeño paso en un camino difícil pero necesario hacia el desarrollo de procesos educativos que sean relevantes y significativos para las comunidades indígenas. A medida que construyamos estos procesos, podremos contribuir a la desarticulación de las desigualdades, la discriminación y la exclusión presentes en nuestras sociedades en su conjunto.

## Referencias bibliográficas


Ávila, A. (2012). Constelaciones de saberes: territorios de horizontalidad. En R. Pérez & S. C. Sartorello (eds.), *Horizontalidad, diálogo y reciprocidad en los métodos de investigación social y cultural* (pp. 159-167). Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat.

CONAPRED. (2017). *Prontuario de resultados Encuesta Nacional sobre Discriminación 2017*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación; Secretaría de Gobernación.

CONEVAL. (2018). *Estudio diagnóstico del derecho a la educación 2018*. Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.

CONEVAL. (2019). *Metodología para la medición multidimensional de la pobreza en México* (3ª ed.). Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.

Data México. (2021). *Acerca de Rafael Delgado*. Recuperado el 15 de agosto de 2021, de https://bit.ly/3KhD6Qi

De la Peña, G. (2002). La educación indígena: consideraciones críticas. *Revista Electrónica Sinéctica*, *20*, 46-53. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce; Universidad de la República.

Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles Educativos*, *39*(156), s. p.

Dietz, G., & Mateos, L. S. (2013). *Interculturalidad y educación intercultural en México: un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. Secretaría de Educación Pública; CGEIB.

Fuentes, A. L., & Campos, R. (2018). *Diálogo, saberes y educación no formal: una propuesta desde la mirada intercultural*. Secretaría de Educación Pública; CGEIB.

Gallardo, A. L. (2014). *Racismo y discriminación en el sistema educativo mexicano: claves desde las reformas a la educación básica nacional en siglo XXI (2006 y 2011)* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.

Ghiso, A. (2000). Potenciando la diversidad (diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva). *Aportes*, *53*, 57-70.

INEE. (2017). *Directrices para mejorar la atención educativa de niñas, niños y adolescentes indígenas*. Instituto Nacional de Evaluación Educativa.

INEE. (2019). *Panorama educativo de México 2018: indicadores del sistema educativo nacional, Educación Básica y Media Superior*. Instituto Nacional de Evaluación Educativa.

INEGI. (2020a). *Censo de Población y Vivienda 2020*. https://bit.ly/3pFfGej

INEGI. (2020b). *Hablantes de lengua indígena en México*. https://bit.ly/3ALRI7I

INPI. (2018a). *Acciones de gobierno para el desarrollo integral de los pueblos indígenas: Informe 2018*. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.

INPI. (2018b). *Nahuas de Veracruz-lengua*. Atlas de los Pueblos Indígenas de México. https://bit.ly/3CuMWg6

Jerónimo, E. (2012). *Vitalidad y desplazamiento en el náhuatl de Rafael Delgado, Veracruz* [Tesis de maestría]. CIESAS-CDI.

Moll, L. C., Amanti, C., Neff, D., & González, N. (1992). Funds of Knowledge for Teaching: Using a Qualitative Approach to Connect Homes and Classrooms. *Theory into Practice*, *31*(2), 132-141.

Niembro, M. C., & Mendoza, R. G. (s. f.). *La educación indígena en Veracruz: diagnóstico y recomendaciones para la política educativa*. Universidad Veracruzana.

Riess, B. (2013). *Intraculturalidad y materiales didácticos: metodología para la recuperación de saberes*. Secretaría de Educación Pública; CGEIB.

Sartorello, S. (2012). Hacia la construcción de una metodología arraigada intercultural aplicada: co-teorización de propuestas educativas. En R. Pérez & S. C. Sartorello (eds.), *Horizontalidad, diálogo y reciprocidad en los métodos de investigación social y cultural* (pp. 97-107). Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat.

Schmelkes, S. (2013). Educación y pueblos indígenas: problemas de medición. *Revista Internacional de Estadística y Geografía*, *1*, 5-13.

SEP. (2015). *Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018: Programa Especial de Educación Intercultural 2014-2018, avances y resultados 2015*. https://bit.ly/3CuiId9

SEP. (2016). *Objetivo 5: fomentar la interculturalidad en los ámbitos de la educación no formal*. https://bit.ly/3wuQUS6

SEP. (2017). *Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018: Programa Especial de Educación Intercultural 2014-2018, avances y resultados 2017*. https://bit.ly/3cjgQJq

SEP. (2018). *Programa Especial de Educación Intercultural: informe de avance y resultados 2018*. https://bit.ly/3pFmzMI

Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria bio-cultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. *UMSA Revista (Entre Palabras)*, *3*(30).

# La perspectiva del desarraigo y la otra cara de la integración

Jorge Durand[10]

## Introducción

Tradicionalmente, en la antropología latinoamericana se definía al campesino por su "arraigo a la tierra". Pero en muchos países la tierra perdió su valor, al igual que los productos tradicionales, incluso la tecnología agrícola moderna no requiere de grandes extensiones de tierra. Los campesinos e indígenas eran pobres, pero no emigraban, se aferraban al terruño que les daba para sobrevivir, pero la globalización y el modelo económico neoliberal los impactó profundamente y se ha desatado la migración.

Para el poblador urbano de América Latina, muchos de los cuales o sus familiares fueron migrantes internos, el barrio, las calles, la ciudad tenían sentido, con el tiempo habían sido apropiados y queridos, se habían urbanizado después de largas luchas por la regu-

10 Profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara, co-director del Mexican Migration Project (desde 1987) y del Latin American Migration Project (desde 1996), auspiciados por las universidades de Princeton y Guadalajara. Es miembro de la American Philosophical Society, la National Academy of Sciences y la American Academy of Arts and Sciences. En 2018 recibió el Premio Bronislaw Malinowski de la Society for Applied Anthropology. A lo largo de su carrera ha investigado temáticas vinculadas con movimientos sociales y trabajadores campesinos y urbanos, con un enfoque en los procesos de migración internacional, tanto en México como en América Central. Sus aproximaciones a estas temáticas han estado basadas en una perspectiva antropológica e histórica. Además, contribuyó a la creación de una extensa base de datos sobre migración mexicana y latinoamericana en el Mexico Migration Project.

larización de la propiedad y los servicios. Pero en muchos casos ya no es así, la droga, la violencia, el desempleo, la delincuencia, las pandillas han cambiado el entorno y cuando no puedes transitar, cuando no hay confianza en el vecino, ni en el juez, ni en la policía, cuando la violencia campea en las calles se rompe la relación con el medio, el entorno, el vecino y da pie a la huida, al "sálvese quien pueda", como sucede en San Pedro Sula, Honduras.

Cuando las condiciones políticas se convierten en opresivas y represivas, las elecciones supuestamente democráticas son fraudulentas y a esto se le añaden crisis económica, devaluación, inflación y desabastecimiento, la opción por el asilo, el refugio o la huida se convierte en realidad para los venezolanos.

Cuando en un país pobre se ensaña la naturaleza con largas sequías, terremotos destructivos o huracanes devastadores y se pierde la cosecha, colapsa la vivienda y no queda rastro de la poca infraestructura que existía, la opción migratoria se convierte en la única salida, como pasó en Haití.

Cuando a la pobreza del siglo XXI, una pobreza neoliberal que oferta y exige niveles inadmisibles de consumo con salarios misérrimos, se le suma la violencia política y social, la inseguridad cotidiana y la impunidad de las instituciones públicas y privadas, las condiciones están dadas para generarse un caldo de cultivo propicio para la emigración. Una emigración masiva, de distintos sectores sociales, como los que vemos hoy en día en varios países y contextos latinoamericanos.

La triada *pobreza neoliberal*, *violencia sistémica* e *impunidad institucional* cuestiona y matiza la tradicional causa atribuida a las migraciones económicas que pretendían mejorar las condiciones de vida del migrante y su familia. En la actualidad, muchos migrantes se ven excluidos, se sienten forzados a salir del terruño, del barrio, del país donde querían y podían vivir; porque las condiciones prevalecientes no se lo permiten. Cuando ya nada te arraiga, la migración se

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

convierte en una opción razonable, en una posibilidad plausible, en una necesidad imperiosa.

El desarraigo resume un cúmulo de circunstancias y rupturas cotidianas en el lugar de origen, que llevan a la expatriación, pero también el desarraigo acompaña al migrante en un tránsito cada vez más complejo, largo y peligroso; en un asentamiento donde la integración se hace cuesta arriba, donde muchas veces campea la xenofobia, el racismo y el supremacismo; donde las políticas migratorias impiden la integración y favorecen el desarraigo; donde, finalmente, la deportación siempre latente, fomenta el miedo y la desconfianza y, en caso de darse, vuelve a desarraigar al migrante de su familia y su medio social y comunitario, de su centro laboral, para regresarlo a un país de origen, donde siente que ya no conoce, ni tiene cabida.

## El desarraigo, una vieja historia

La historia nos remite a muchos ejemplos con algunos elementos y rasgos similares a los desarraigados del siglo XXI. Es el caso de los migrantes mexicanos de fines del siglo XIX a quienes se llamaba trabajadores "cobija al hombro", que deambulaban por los caminos cargando sus pocas pertenencias. Personas desarraigadas a las que perseguían las leyes en contra de la vagancia. Eran trashumantes que trabajaban unas semanas o meses y luego enfilaban a otros rumbos. Eran trabajadores temporales que iban de cosecha en cosecha o de fábrica en fábrica (Durand, 1986). Hoy en día hay migrantes temporaleros que ya no regresan a su lugar de origen, ni se arraigan en ningún lugar, siguen caminando al ritmo de las cosechas y los diferentes empleos, sin anclar raíces.

En Estados Unidos, a comienzos del siglo XX, había grupos de trabajadores trashumantes a los que les llamaban *hobos*, hombres que trabajaban para vivir, para cubrir el mínimo de la subsistencia inmediata y no vivían para trabajar. En Chicago habían conquistado un espacio donde podían acampar y recluirse después de sus viajes y correrías, pero no se mezclaban, ni socializaban con nadie, solo entre

ellos. Como si fuera una cofradía de desarraigados de diferentes naciones, distintos orígenes, pero que habían optado por un estilo de vida en los márgenes del sistema, en las orillas de las ciudades. Los *hobos* se multiplicaron después de la guerra civil y luego durante la gran recesión (Arias & Durand, 2008; Anderson, 1998).

En cierto modo son los *boat people* de Myanmar (Bangladesh) y otros países que navegaban en mar abierto en barcazas hacinadas de gente y a quienes se les niega la entrada, el refugio. Se lanzan a la mar, huyendo de la miseria, la guerra y la violencia; una combinación letal que es capaz de avivar la osadía de asumir riesgos y peligros extremos, donde la posibilidad de morir, es mejor alternativa que la de quedarse.

Son los miles de migrantes africanos que se aferran a la esperanza de llegar a Europa y ponen todos sus ahorros y su vida en manos de los traficantes. Pareciera que los esclavistas en el siglo XVII cuidaban mejor su mercancía y no se arriesgaban a perderla. No es lo mismo con estos traficantes del siglo XXI, que no tienen casi nada que perder, si se hunde la lancha, la patera o el barco, el costo ya ha sido diez veces amortizado. Son migrantes dispuestos a correr cualquier riesgo con tal de salir de su lugar de origen y condición.

Son también, en cierto modo, los balseros cubanos, que dejaban todo para subirse a unas llantas mal parchadas con la esperanza de cruzar el estrecho de la Florida y llegar al ansiado "paraíso", que estaba a la vuelta de la esquina. Eran hombres y mujeres que atendían el grito desesperado de "sálvese quien pueda", que abandonaban a la esposa y a los hijos, con la esperanza de salvarse, no de la miseria y la violencia, sino de la carencia de futuro.

El exilio es quizá la forma clásica del desarraigo, donde la persona se ve obligada a abandonar su país, propiamente es arrancada, expulsada, desarraigada de lo que más quiere y sus perspectivas de retorno son muy lejanas, por eso los españoles refugiados en México, preferían llamarse "trasterrados".

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

La pobreza extrema en países como El Salvador, Guatemala y Honduras no cuenta con paliativos de política social, como sería el caso de México, tampoco con buena o regular infraestructura de educación, salud y otros servicios. Por otra parte, en esta región la pobreza y las carencias se acrecentaron todavía más con las guerras civiles y las catástrofes naturales, como terremotos, huracanes y sequías. En el Salvador hubo dos terremotos que devastaron el país, por lo que el Gobierno de Estados Unidos concedió el estatus de protección temporal (TPS), a 250 000 salvadoreños anteriormente otro tanto había accedido al mismo programa como consecuencia de la guerra civil en 1990 (Gaborit *et al.*, 2017). En el caso de Honduras, con la devastación del huracán Mitch, en diciembre de 1998, se otorgaron 67 000 estatus protegidos, en el caso de Haití, después del terremoto de 2010, fueron 93 500 (Warren & Kerwin, 2017).

En el caso de los migrantes centroamericanos con estatus TPS, que llevan más de veinte años viviendo en Estados Unidos, su situación sigue siendo precaria, temporal y sujeta a amenazas, como las del presidente Trump en 2017, que pretendía suprimirlas alegando que las condiciones que las generaron ya no existen en esos países.

La vieja metáfora de "quemar las naves" y romper todo vínculo con el país y lugar de origen cobra nuevo sentido en el siglo XXI, pero suele ser un proceso lento y diferente, que empieza cuando se tiende a negar, esconder o camuflar el lugar de origen y la identidad. En el caso de muchos migrantes extra continentales se ha constatado la tendencia a viajar sin pasaporte: "Frank viaja sin pasaporte porque, según él, viajar con pasaporte es muy peligroso, porque si te detienen y tienes pasaporte te mandan de vuelta [a África]" (Freire, 2013, p. 16). En el caso de los migrantes haitianos que llegaron a México en 2016, procedentes de Brasil, muchos decían que eran de origen congolés, al hablar en francés o creole, con las autoridades, con la esperanza de obtener protección para acceder a refugio (Días de Jesús, 2019).

Los migrantes tienden a utilizar su etnicidad, lengua o fenotipo de acuerdo a distintos contextos y situaciones. Los centroamericanos

tienden a mimetizarse con los mexicanos para no ser detenidos durante el tránsito o para no ser deportados a su país de origen. Los brasileños se integran a diferentes grupos étnicos, en el sistema clasificatorio racial norteamericano, de acuerdo con su fenotipo y condición social, incluso algunos prefieren ser identificados como negros, porque ser equiparados como latinos acarrea el estigma de ser indocumentados (Marrow, 2003; Beserra, 2005; Cebulko, 2018). Los peruanos de origen japonés que recuperan la nacionalidad de su padres o ancestros y luego emigran a Estados Unidos, se integran como latinos (peruanos) en Nueva York, pero los que van a California prefieren ser identificados como asiáticos, lo que les otorga mayor prestigio y oportunidades (Takenaka, 1999). El migrante utiliza, mimetiza o enfatiza su capital étnico de acuerdo a los diferentes contextos y circunstancias, pero en la mayoría de los casos niega, cambia o matiza su propia identidad (Durand, 2011). Y esta es otra forma de desarraigo, la de negar su propia identidad, una forma de alienación, una pérdida de la identidad y de la pertenencia a un colectivo; un proceso donde el individuo se convierte en alguien ajeno a sí mismo.

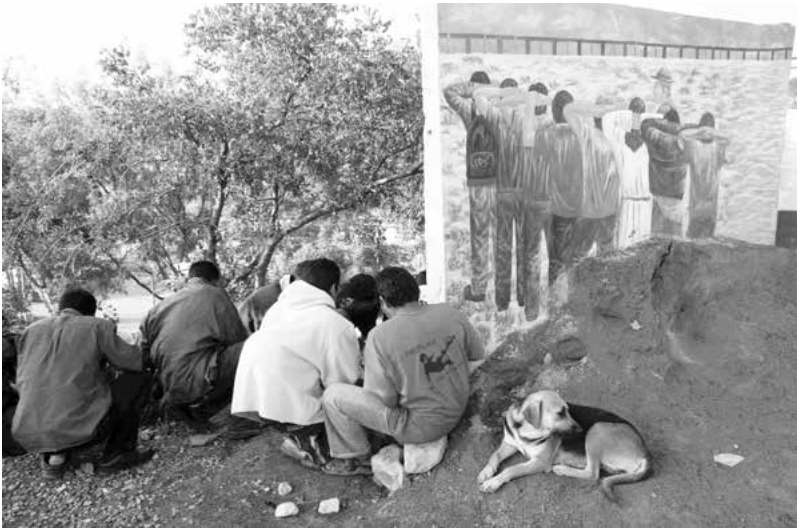
Por otra parte, muchos migrantes irregulares, en especial mexicanos y centroamericanos, utilizan números de seguridad social legítimos (SSN), ya sea prestados, alquilados, comprados o de difuntos. Y durante años o décadas tienen que utilizar otro nombre y apellido. Todas estas adecuaciones a la identidad del migrante tienden a ocultar, negar o disimular el origen familiar, nacional y étnico de una persona.

En el contexto de la migración a Estados Unidos, lo que no excluye a otros países de destino, la política migratoria disuasiva y de desgaste con respecto a la migración irregular, provocó el efecto contrario y generó el alargamiento de la estancia y el no retorno (Massey *et al.*, 2002). De acuerdo con el Pew Hispanic Center, cerca del 70 % de los migrantes irregulares tiene más de 15 años viviendo en Estados Unidos (Pasell *et al.*, 2012). Y dado que son irregulares la inmensa mayoría no ha podido regresar a su lugar o país de origen. Sin duda los años y la imposibilidad de volver son un elemento más que

contribuye al desarraigo. En realidad, a un doble desarraigo, cada vez más desconectados de su país de origen e imposibilitados de integrarse al país de destino por ser considerados irregulares.

El migrante regular, con documentos, si bien no acarrea una historia de huida o escape de su país de origen, también toma distancia, pierde contactos y debilita sus relaciones. Es el caso del migrante que lleva años en el extranjero y se siente ajeno, desubicado, desconectado de su país de origen. Ya no tiene los reflejos culturales a punto, ni la información suficiente como para emprender un retorno exitoso. Es el típico personaje que no es de aquí ni de allá.

**Figura 1**
*Esperando la oportunidad de cruzar la frontera*



En las últimas décadas se ha enfatizado la perspectiva del transnacionalismo, que prioriza los vínculos con el lugar de origen, que no necesariamente se pierden en el proceso de integración y asimilación en el país de acogida y, ciertamente, muchos migrantes pueden considerase como transnacionales (Lewitt, 2010; Glick Schiller, 1999). Según

Alejandro Portes (2003), la investigación empírica reporta que aproximadamente un 11 % de la muestra analizada tendría indicadores que podrían calificar a ese grupo como transnacionales. ¿Qué pasa con el otro 89 %? En realidad, no hay estados o tipos puros, hay muchos tipos de transnacionalismo, como también señalan Portes *et al.* (1999) y muchas otras personas migrantes que no son ni se consideran transnacionales y que tampoco pueden considerarse como integrados o asimilados. En una misma familia pueden vivir, migrantes legales, irregulares y ciudadanos, cada uno con sentimientos diferentes con respecto al lugar de origen y destino y con posibilidades de integrase de manera diferente.

En realidad, la política migratoria norteamericana, que podemos calificar de "tolerancia interesada" permite que once millones de personas vivan y trabajen en Estados Unidos de manera irregular. Ni se los regulariza, ni se los deporta. Incluso el presidente más antiinmigrante de la historia, Donald Trump (2017-2021), se despreocupó muy pronto de su promesa electoral de deportar a diez millones de "ilegales". La bonanza económica durante esos años requería de mano de obra barata.

Es precisamente esta política migratoria la que fomenta el desarraigo del migrante con respecto a su lugar de origen, porque le impide retornar al migrante irregular, a su vez impide que se arraigue en el lugar de destino, porque siempre está pendiente su condición legal, lo que lo obliga a vivir y trabajar en las sombras. La política migratoria norteamericana definida en primer momento como disuasiva (*deterrence*), se transformó en una política de desgaste (*attrittion*) al desviar las rutas a zonas peligrosas, incrementar las penas y criminalizar al migrante irregular (Feldmann & Durand, 2008). Por otra parte, esta misma política migratoria provocó que las familias separadas buscaran de manera desesperada la reunificación familiar y provocó la migración masiva de niños y jóvenes que querían reunirse con sus padres y que finalmente tendrían derecho a ingresar y plantear su caso en las cortes (Luiselli, 2017; Lorenzen, 2017).

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

Algo similar sucede con los cerca de 300 000 migrantes salvadoreños y hondureños con TPS y los 700 000 jóvenes llamados DREAMers o DACAS, que llevan décadas viviendo y trabajando en Estados Unidos, pero sin tener un camino abierto a la regularización y menos aún a la ciudadanía. Si bien estos casos tienen un cierto nivel de protección temporal, su condición migratoria queda pendiente y viven en la cuerda floja y en un permanente desgaste emocional (Warren & Kerwin, 2017; Fathali, 2013).

En el caso de los DREAMers es notable el desarraigo con respecto a su lugar de origen, incluso en algunos casos hay un desconocimiento con respecto a su nacionalidad (sus padres la ocultan), algunos ni si quiera conservan la lengua materna y sucede algo similar con los niños con estatus temporal protegido (cerca de 60 000). La literatura en este campo enfatiza el lado positivo: un alto grado de socialización, completo dominio del idioma e integración cultural, pero en realidad hay un menor grado de participación en escolaridad, especialmente universitaria y limitaciones para acceder al mercado laboral.

No obstante, la realidad suele ser cruel y la marca del origen nacional es indeleble, asunto que la burocracia tarde o temprano se encarga de recordar. En ese sentido resulta muy compleja la atención a estos migrantes cuando son deportados a su lugar de origen. La atención y recuperación psicológica de estos migrantes que se ven obligados a negar o renegar de su identidad original es un proceso doloroso y complejo.

Quizá el ejemplo más terrible y oprobioso de una política migratoria que fomenta y provoca el desarraigo ha sido la de separación de familias que llevaban años y décadas viviendo y trabajando en Estados Unidos, y muchas de estas familias tienen hijos que son ciudadanos americanos. Al deportar a los padres se deporta de manera forzada a los hijos. Peor aún, es el caso de la separación forzada de las familias de migrantes que solicitan asilo en la época de Donald Trump. Son varios cientos de niños que fueron desarraigados del seno familiar, de

manera totalmente ilegal e injusta y sin cuidar estándares mínimos para poder identificar a los niños y localizarlos (Hagan *et al.*, 2008).

Los migrantes desarraigados del siglo XXI, los expulsados de su tierra, los que huyen de su país, son una parte relevante en el universo general de los flujos migratorios, pero también son la imagen viva del desamparo y de la vulnerabilidad extrema. Y son la imagen global y mediática de los migrantes del siglo XXI que viajan en el lomo del tren, navegan en pateras o marchan en caravanas. Y por ello mismo se han hecho visibles y los puedes ver en las calles de las ciudades por las que transitan pidiendo limosna para seguir su camino. En entrevistas callejeras con estos migrantes se puede constatar que carecen de información sobre el momento y la coyuntura fronteriza, que no tienen precisa la ruta, solo van al norte, dicen que a trabajar.

Muchos migrantes de diferentes nacionalidades y en diferentes rutas migratorias presentan muchos elementos y rasgos de desarraigo. Es una perspectiva de análisis que considero que ha sido descuidada y que quedó relegada a los casos individuales de fracasos, que siempre existieron, pero que hoy en día se han generalizado. Se requiere de una perspectiva que considere al emigrante y al inmigrante, el pasado del que viene y el presente que vive. Hay que vincular el pasado colonial con la inmigración actual, como diría Sayad (2018), y en nuestro caso, vincular a las viejas colonias ibéricas, las repúblicas bananeras, a lo que se ha llamado el patio trasero del imperialismo norteamericano en la región, con los flujos migratorios actuales, flujos formados por personas depredadas y alienadas históricamente.

Hay que romper con la percepción clásica que considera por separado la emigración y la inmigración, como también diría Sayad (2018), y replantear que el esquema de dominación del pasado se repite en el lugar de destino, con la exclusión laboral del migrante, con una integración "educativa" totalmente deficiente en el caso de la segunda generación, con la segregación residencial y con la exclusión que implica muchas veces la condición migratoria irregular o en trá-

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

mite perpetuo para los que tienen TPS o aspiran a la regularización como los DREAMers.

Por muchos años privilegiamos el estudio y el análisis de los migrantes exitosos, una saga que nos encandilaba; nos llamaba la atención la habilidad del migrante para burlar los controles fronterizos, nos dedicamos a sumar y sumar los miles de millones de dólares que generaban los migrantes con sus remesas y a analizar en detalle las múltiples ramas de la industria de la migración, el éxito del mercado nostálgico, la capacidad para incidir en las economías de los países de origen y destino. Nos llamó la atención la inmediatez de la comunicación entre los migrantes y sus familias, por medio del teléfono celular, Skype u otras plataformas. Privilegiamos la rapidez e inmediatez de la tecnología a la calidez y sencillez de un abrazo.

El lado oscuro siempre existió, pero la misma narrativa del migrante se encargó de esconder y camuflar la realidad y por añadidura, como investigadores, aceptamos su interpretación como válida y unívoca. Obviamente, hay muchas excepciones, entre ellas las entrevistas de Macrina Cárdenas (Cárdenas & Alarcón, 2017) a migrantes deportados en Tijuana muestran en toda su crudeza las historias de múltiples fracasos, frustraciones y desengaños en las trayectorias migratorias. Otro ejemplo serían las historias que cuentan los propios migrantes en retablos (exvotos) que ponen en las iglesias mexicanas, que han sido recogidos por Durand y Massey (1995) y que aportan la versión de la nostalgia, el desamparo, la angustia, el miedo y la desesperación del migrante, y que se sinceran ante un Cristo o una Virgen para agradecer por un favor recibido.

El aporte de Joseba Achotegui (2018) y su interpretación del duelo migrante, en un doble sentido —como reto y como perdida— es, sin duda, un gran paso en la interpretación de los sueños y pesadillas migrantes, que muchas veces se logran alcanzar o superar, precisamente por las cualidades de su "inteligencia migratoria". Pero si observamos la fase final, después del duelo, superada la nostalgia, la lejanía, la separación, no necesariamente se logra una integración

armónica, menos aun cuando los recursos del migrante en cuanto a capital humano, social, económico y cultural son escasos. De ahí que permanezca el síndrome de Ulises como un rasgo crónico en muchos migrantes (Achotegui, 2008).

La literatura migratoria universal da cuenta de muchos ejemplos. Abdelmalek Sayad (2018) nos recuerda al migrante del Magreb en Francia, que trabaja en la limpieza en una gran factoría y que tiene por su mejor amigo la escoba, con la cual habla y se acompaña todos los días. O los migrantes congoleños, los llamados *sapeur* de S. A. P. E. (Société des Ambianceurs et des Personnes Élégante) que regresan con sus mejores galas parisinas, de ropa barata y estridente, a lucir sus ropajes en el bar del pueblo, sintiéndose totalmente transformados y al mismo tiempo sabiendo que esa elegancia es pura ficción, que pretende ser la antítesis de la elegancia de los ropajes nativos y, más bien, reinterpretan la vestimenta del colonizador. Ese mismo *sapeur* que se pasea por el pueblo, completamente transformado y que incita a sus paisanos a la emigración, sabe que tendrá que regresar a uno de los proyectos de la *banlieu* parisina a ponerse el overol, es un hombre "elegante" en su pueblo y un inmigrante pobre en París (Mediavilla & Mabanckou, 2013).

Es la dramática constatación que hacen Telles y Ortiz al replicar la investigación clásica de Grebler, Moore y Guzmán: "The mexican american people", de 1960, cincuenta años después y constatar que casi no hay cambios que la mayoría de los entrevistados que estos siguen viviendo bastante mal en los viejos barrios mexicanos de Los Ángeles y San Antonio. Y eso no va a cambiar hasta que reciban "la misma cantidad y calidad de educación que reciben los blancos" (Telles & Ortiz, 2011).

## Los migrantes del siglo XXI

Durante las últimas décadas del siglo XX tuvo lugar la gran migración latinoamericana hacia Estados Unidos y en menor medida a Europa, particularmente España. A finales del siglo XX, el ritmo de crecimiento de los flujos se duplicaba y triplicaba decenalmente (1970-

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

1980-1990), pero empezaron a decrecer de manera significativa con el cambio de siglo, especialmente en el caso de México (Passel *et al.*, 2012; Durand, 2016).

No obstante, durante el siglo XXI se dieron emigraciones masivas y explosivas, como en los casos de Venezuela y Honduras, en ambos casos con factores políticos relevantes, pero también se inauguraron modalidades migratorias diferentes como los migrantes centroamericanos que viajaban en el lomo de los trenes de carga, llamado La Bestia; las caravanas masivas y mediáticas de migrantes centroamericanos; el cambio de la migración laboral clandestina a la migración familiar y de menores no acompañados solicitantes de refugio, la corriente migratoria continental, itinerante y masiva de migrantes haitianos (Gandini *et al.*, 2020; Gandini, 2019; Días de Jesús, 2019).

Por su parte, en los países receptores se endurecían las medidas de control y represión, llegando al límite de militarizar la frontera, construir e incrementar los muros, multiplicar las penas y castigos, promover leyes antinmigrantes, dilatar de manera indefinida reformas migratorias, utilizar el tema migratorio y la xenofobia como argumento fundamental de campañas políticas, utilizar la presión, el chantaje y los acuerdos de un tercer país seguro o su equivalente (como el programa Quédate en México, que devuelve a solicitantes de asilo).

El migrante del siglo XX, por lo general, tenía algunos recursos económicos, cierto capital humano y capital social que le permitiera en primer lugar ahorrar, conseguir ayuda o endeudarse para viajar, además tenía contactos, sabía a dónde llegar para empezar a trabajar, también disponía de ciertas habilidades o aprendizajes que le permitirían desempeñarse inicialmente y eventualmente prosperar. Es el migrante legal que piensa siempre en el retorno y que con el tiempo difiere el retorno definitivo y solo regresa de vacaciones. Es el tipo de migrante que ha sido tan ponderado por los transnacionalistas, que no rompe sus vínculos con el lugar de origen, mantiene vivos sus contactos y envía dinero a su familia, con lo cual se ve recompensado con solidaridad y prestigio (Glick-Shiller, 1999). Sin embargo, los

más pobres del mundo no migraban, estaban tan preocupados por la subsistencia que no podían pensar en una alternativa más allá de su localidad, sus necesidades y carencias inmediatas.

No obstante, a principios del siglo XXI vemos incorporarse al flujo migratorio que se dirige hacia Estados Unidos, un tipo de persona migrante diferente. Son los que cabalgan en el lomo de La Bestia, en el techo de los trenes de carga, no son propiamente migrantes económicos que salen en busca de mejores oportunidades. Tampoco se les puede calificar propiamente de desplazados, porque ese término suele utilizarse para quienes abandonan su lugar de origen por la violencia y buscan un lugar donde vivir en el propio país. Tampoco son refugiados, aunque muchos podrían ser solicitantes de refugio. Es difícil catalogarlos, porque en parte son migrantes económicos, también son literalmente desplazados, propiamente son migrantes forzados por las circunstancias y la vida (Bernardi, 2019; González, 2015).

A diferencia de los migrantes de fines del siglo XX, los que se suben a La Bestia no tienen recursos, viven a salto de mata, duermen a la intemperie, piden limosna o trabajan solo unos días para luego retomar el camino, se refugian en las casas de migrantes para comer, bañarse y cambiar unos zapatos destrozados, muchas veces no saben a qué lugar se dirigen, solo saben que van al norte. Tampoco tienen mayor capital social, quizá algún contacto, un número de teléfono. En los trenes de carga viajaban hombres, mujeres y niños, incluso lisiados. Son cientos los que sufrieron accidentes graves, la mayoría de las veces amputaciones de pies o manos al caer del tren (Bernardi, 2019).

Una vez controlado el tráfico de migrantes en los trenes de carga surgieron las caravanas centroamericanas. Primero con representaciones y *performance* de tipo religioso (Vía Crucis) y luego como caravanas masivas donde caminan hombres, mujeres, niños y familias enteras que transitan juntos, dan la cara y demandan solidaridad ante una situación de crisis humanitaria y política. No piden permiso a los Gobiernos, conocen sus derechos individuales y sociales, marchan de manera compacta y organizada y han logrado la atención

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

de los medios. Es quizá el primer y gran contraste con la migración clandestina, de migrantes que se ocultaban y evadían los controles (Gandini *et al.*, 2020).

El caso de los migrantes haitianos es de un tipo de desarraigo diferente. Para muchos de ellos el detonador de la trayectoria migratoria fue el terrible terremoto de 2010, que devastó a un país ya de por sí arrasado. Muchos optaron por dirigirse a Brasil, que requería mano de obra para el mundial de 2014 y las olimpiadas de 2016; también a Chile. Se dirigían primero a Ecuador, que no requería de visa y de ahí por tierra a Perú y la selva amazónica en la triple frontera entre Bolivia, Perú y Brasil, en el río Acre, un periplo impresionante. Pero después de trabajar varios años no se arraigan en Brasil, tampoco en Chile (Días de Jesús, 2019). Y una década después retornan, vuelven a atravesar el continente entero en sentido inverso, con la ilusión vana de poder llegar e ingresar a Estados Unidos. Un caso dramático de desarraigo continental colectivo, donde miles de migrantes no encuentran un lugar adecuado para quedarse, pues a dónde quieren llegar no los reciben.

## La perspectiva del desarraigo

Hemos llamado "desarraigados" a los migrantes que perdieron los anclajes esenciales que los fijaban en su lugar de origen. Son campesinos sin tierra o con tierra sin valor, que perdieron o les expropiaron lo esencial: la relación con la tierra, el arraigo al terruño. Son indígenas que ya no le encuentran sentido a la comunidad, a la propiedad comunal, los sistemas de reciprocidad, cargos, cofradías, obligaciones comunitarias y eternos rituales. Son pobladores de grandes o pequeñas ciudades donde no se sienten seguros, donde la noche y la oscuridad son un riesgo, donde el miedo campea desde el amanecer y la angustia por encontrar o perder el trabajo es una constante (Durand, 2015).

Son migrantes para quienes la nación de origen ya no tiene sentido, solo les aportó sinsabores, educación deficiente, servicios de salud limitados y trabajos precarios. Son migrantes donde, ni siquiera la *matria*, el terruño, los acoge y protege. Donde el rescoldo del hogar

se apagó. Son migrantes que dejaron todo, porque en realidad no tenían nada. Nada que perder. Quizá algo que ganar (Cantor, 2014).

Según Peñalosa (2018), hay personas que los mismos migrantes llaman "hijos del tren", que se ven enganchados a La Bestia y se dedican a viajar por meses o años, su estilo de vida es vagar de ciudad en ciudad, sin destino concreto. En algunos casos forman grupos y se ayudan y cuidan entre ellos, como los que están no solo enganchados al tren, sino a las drogas; otros son personajes solitarios que literalmente no tienen dónde ir o más bien dónde quedarse. En la ruta encuentran la manera de sobrevivir en el día a día, viven un doble desarraigo: de su familia y país de origen, y del país por el que transitan, donde no encuentran un lugar para quedarse, para arraigarse y si los deportan vuelven otra vez a retomar el camino.

En la década de 1980 señalamos que había un tipo de migrante al que llamábamos "recurrente", que había hecho más de tres viajes a Estados Unidos (Massey *et al.*, 1987). Ese migrante ya no existe, la política migratoria de desgaste (*atrittion*) encarcela, deporta y persigue a los migrantes recurrentes y muchos de los que vienen de otros países se quedan atrapados en México, sin poder volver a su lugar de origen y sin poder llegar al lugar de destino en Estados Unidos, donde su marca de identidad es ser nadie.

Uno de esos migrantes afirma: "Muchos que somos deportados, no tenemos una referencia, sobre trabajos, estudios, sobre bancos, o sea eres como nadie, ¿no?, cómo, cómo voy para allá [a Guatemala], ¡cómo nada!". Según la entrevistadora no solo perdieron todo al emprender la ruta migrante, tampoco adquirieron nada: "Es como esta silla, verdad, te puedes sentar y todo ¿verdad?, ¡pero no es tuya!". Y le pregunta la entrevistadora: "¿Lograste algún patrimonio en Estados Unidos?", "fíjate que el único patrimonio que tuve son mis dos hijos [risas por parte del entrevistado]" (Peñaloza, 2018, p. 189).

También es el caso de muchos solicitantes de refugio que no pudieron concluir su proceso, asistir a las citas o terminar el trámite

y se quedan en la indefensión. Sin poder regresar a su país, sin poder llegar o quedarse en Estados Unidos. A estos migrantes se les ha calificado como "atrapados en la movilidad" (FM4 Paso Libre, 2018). Se trata de una población errante cada vez más numerosa y, en lo que se refiere a ellos, las políticas públicas están ausentes. No obstante, son las casas de migrantes y organizaciones religiosas y de la sociedad civil las que entran en contacto diario con estas personas en movilidad.

No solo son los migrantes en tránsito y en el lugar de destino los que se sienten desarraigados, también los que son deportados, especialmente cuando han vivido muchos años en un país de destino. Este testimonio del Proyecto Humanizando la Deportación pone en evidencia el drama de muchos deportados, incluso en el caso de algunos que consideraban que estaban integrados, pero se toparon con la política migratoria del desarraigo:

> La razón de estos regresos fue mi familia; ellos están allá, mis hijos están allá, no tengo razón para estar acá en Tijuana o en México… sí estuvo mal que me deportara una y otra vez, también estuvo mal que me aceptaran una y otra vez de regreso. Yo seguí regresando porque ellos me seguían deportando… me siento profundamente agraviado. No tengo más que amor por los Estados Unidos; crecí de ese lado, mi amor, mi país, mi corazón están allá. (Jaúregui, narrativa digital nro. 6, 2017)

Según Jacques Ramírez (2018), esta fase del modelo neoliberal se caracteriza:

> Por impulsar y practicar la xenofobia, el racismo y la aporofobia, lo cual en temas migratorios se concreta en incremento de la deportación, judicialización de la migración, expulsión, confinamiento, muros, extorsiones, secuestros, desapariciones, tortura y muerte. En otras palabras: presenciamos necropolíticas migratorias. (p. 22)

Es el propio sistema el que fomenta el desarraigo, te expulsa del lugar de origen y te repelen en el lugar de destino. Es a partir del cambio de política migratoria y hacerse represiva cuando en Estados Unidos que se empiezan a contar los muertos (Feldmann & Durand, 2008).

Hay muchas formas y niveles de desarraigo, y muchas personas desarraigadas. Pero la literatura ha enfatizado el lado de la integración, sea de la manera tradicional o desde la perspectiva "transnacional", como aquellos que mantienen vínculos efectivos y frecuentes con su lugar de origen. Dos perspectivas de análisis totalmente válidas, pero que dejan de lado a muchas personas migrantes, que viven en condiciones de aislamiento social y cultural, que sobreviven económicamente porque son funcionales al mercado de trabajo, pero con muy pocas posibilidades de integración y movilidad social.

La perspectiva del desarraigo prioriza el análisis de los factores disruptivos del migrante, en el sentido de ruptura, que modifica y transforma los cánones establecidos. El migrante es fundamentalmente persona y por su condición de emigrante no es ciudadano, más bien, es ciudadano de otro país. Como persona arrasa con las fronteras por derecho propio; como ciudadano de un estado diferente al de destino, se ve limitado, frenado, constreñido a los cánones de un estado nación diferente al suyo. Vive coartado entre las fronteras visibles e invisibles de la raza, etnia, clase, género, lengua y religión, a la que se suma otra diferencia: la nacionalidad.

El término desarraigo lleva el prefijo "des" que denota negación o inversión del significado. Una de sus acepciones en el diccionario es la de separar a alguien del lugar o medio donde se ha criado o cortar los vínculos afectivos que tiene con ellos. Otra definición se refiere al proceso y el resultado de desarraigar: extraer una planta de raíz, expulsar o alejar a alguien de su lugar de origen. Términos similares han sido utilizados en numerosas ocasiones y por muy diferentes autores para referirse a los migrantes como: desheredados, desoblidados, desahuciados, desterrados, desplazados, desadaptados, desapegados, desalojados. Con la categoría de desarraigo quisiera englobar todos estos términos, utilizados por otros colegas y proponer y recuperar una perspectiva de análisis que se enfoque en esta dirección, en aportar luz a los que viven en las sombras.

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

La literatura sobre migración ha discutido por más de un siglo la temática de la integración y asimilación. Desde el planteamiento original del llamado *melting pot*, la propuesta de Park y Burgges de adaptación y asimilación (Hirschman, 1983), hasta versiones más recientes que consideran replantear esta posibilidad dada las crecientes dificultades de los migrantes para integrarse y adaptarse (Jacoby, 2004). Asimismo, autores como Portes y Zhou (1993) han destacado los límites de este proceso y los han calificado como "asimilación segmentada". Lo que proponemos, como sugiere Wright Mills (1961), es replantear el tema utilizando los antónimos, es decir, pensar los procesos como des-integración y des-asimilación, como migrantes desintegrados y desasimilados, a los que propongo llamar desarraigados.

**Figura 2**
*Rumbo al norte en el lomo de La Bestia*

Llevamos más de un siglo hablando de la integración de los migrantes y veinte años enfatizando una manera peculiar de integrarse manteniendo los vínculos "transnacionales" de los migrantes con sus familias y el lugar de origen, destacando la relevancia que tiene la tec-

nología para las relaciones personales facilitadas por la comunicación, inmediatez y acceso a estas tecnologías.

Por lo que interesa ver hacia otro lado, al drama de la separación de familias que no pueden abrazarse, besarse, acariciarse, por más que hablen y se vean en un celular. Preocupa que los abogados de migrantes no hayan podido encontrar el rastro de 545 niños que fueron separados por las políticas de Donald Trump, que fueron desgarrados de sus padres que solicitaban asilo y que viven en desarraigo forzado en familias sustitutas. Perturban las consecuencias de una política migratoria, donde el 70 % de los migrantes indocumentados, que viven y trabajan honradamente, no haya podido regresar a su lugar de origen en 15 años o más, a ver su familia, enterrar a sus padres, reintegrarse con sus hijos después de años o décadas y restablecer sus vínculos.

## Conclusiones

Hay muchas formas y niveles de desarraigo, tantas como formas y niveles de integración existen, y en este artículo hemos tratado de señalar algunas. Este otro lado de la integración, se ha tornado mucho más sombrío en el siglo XXI. Y para retomar un lugar común, ya no se trata del sueño americano, sino que para muchos es una pesadilla. Pero es ahí donde radican los problemas, dilemas, desajustes, traumas contradicciones y posibles soluciones y reajustes a las políticas migratorias, políticas públicas en general y diferentes acciones y proyectos de la sociedad civil y organizaciones religiosas, sobre y para las personas migrantes.

El desarraigo migrante es una situación de extrañamiento del migrante consigo mismo, es un proceso de pérdida gradual de identidad; de distanciamiento del lugar de origen y de no sentirse reconocido en el lugar de destino, de no ser ni de aquí, ni de allá; es la ausencia, imposibilidad o limitación para poder integrase. Recurriendo a los clásicos Marx, Hegel, Rousseau y otros, es el proceso de alienación que se da en la compra e importación de la mano de obra, de braseros y no de

personas; es el extramiento del migrante con respecto a si mismo y su identidad; es la limitación e imposibilidad de convertirse en ciudadano.

En síntesis, es una falta de reconocimiento por el otro y la sociedad, como dirían Honnet (1997) y Taylor (1996) al retomar la idea primigenia de Hegel de la "lucha por el reconocimiento". En ese sentido, la teoría del reconocimiento plateada por estos autores nos permite salir de las sombras y de un planteamiento un tanto pesimista, a pesar de ser auténticamente realista.

Aventurando una definición diría que el desarraigo es un proceso de distanciamiento, extrañamiento, ruptura con anclajes esenciales, de pérdida de identidad, falta de integración y ausencia de reconocimiento por parte del otro y la sociedad. Es la alienación que acompaña al migrante con respecto a sí mismo, a su lugar de origen, al país de destino o al lugar donde retorna.

El desarraigo es una categoría adecuada para analizar el nivel micro, estudios de caso donde afloran las emociones, sentimientos, desgarramientos y rupturas personales y familiares del migrante; permite, a nivel meso, profundizar en grupos y colectivos de migrantes con características particulares, y posibilita desentrañar los intrincados recovecos de las políticas migratorias a nivel macro.

La perspectiva del desarraigo permite analizar la trayectoria migratoria a lo largo de todo el proceso, que se inicia en el lugar de origen, prosigue durante un tránsito cada vez más complejo y peligroso, tiene especial relevancia en la lucha del migrante para insertarse en el lugar de destino y también permite ver las condiciones de un doble desarraigo con la deportación o el retorno al lugar de origen.

El desarraigo como perspectiva de análisis nos podrá aportar luz para entender y comprender a los que viven en las sombras, también para fijar una posición y proponer soluciones y una salida al drama cotidiano de la falta de reconocimiento, cada vez más presente en el siglo XXI y con dimensiones globales.

## Referencias bibliográficas


Achotegui, J. (2008). Duelo migratorio extremo: el síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (síndrome de Ulises). *Avances en Salud Mental Relacional*, *7*(1), 15-25.

Achotegui, J. (2018). *La inteligencia migratoria: manual para inmigrantes en dificultades*. Ned Ediciones.

Anderson, N. (1998). *On hobos and homelessness*. University of Chicago Press.

Arias, P. (2009). *Del arraigo a la diáspora: dilemas de la familia rural*. Universidad de Guadalajara.

Arias, P., & Durand, J. (2008). *Mexicanos en Chicago: el diario de campo de Robert Redfield*. Miguel Ángel Porrúa.

Bernardi, C. (2019). La travesía de migrantes centroamericanos en su camino hacia la frontera de México y los Estados Unidos. *Ética & Cine*, *9*(1), 9-18.

Beserra, B. (2005). From Brazilians to Latinos? Racialization and Latinidad in the making of Brazilian carnival in Los Angeles. *Latino Studies*, *3*(1), 53-75.

Cantor, D. J. (2014). The new wave: forced displacement caused by organized crime in Central America and Mexico. *Refugee Survey Quarterly*, *33*(3), 34-68.

Cárdenas, M., & Alarcón, R. (2017). Historias de vida de deportados, centroamericanos en tránsito y solicitantes de asilo en Casa del Migrante de Tijuana (2013-2016). En VV. AA., *Vidas en vilo: historias y testimonios de migrantes internacionales* (pp. 101-230). ILCSA. https://bit.ly/3wpcirK

Cebulko, K. (2018). Privilege without papers: Intersecting inequalities among 1.5-generation Brazilians in Massachusetts. *Ethnicities*, *18*(2), 225-241.

Días de Jesús, A. (2019). Fronteiras e atravessamentos: experiências migratórias de haitianos em Tijuana, México. *Formação*, *26*(49), 85-105.

Durand, J. (1986). *Los obreros de Río Grande*. El Colegio de Michoacán AC.

Durand, J. (2011). Ethnic capital and relay migration: New and old migratory patterns in Latin America. *Migraciones Internacionales*, *6*(1), 61-91.

Durand, J. (2015, 17 de mayo). Los desarraigados. *La Jornada*. https://bit.ly/3AdyYwg

Durand, J. (2016). El subsistema migratorio norteamericano. En C. Heredia Zubieta (coord.), *El sistema migratorio mesoamericano* (pp. 23-59). El Colef; CIDE.

Durand, J., & Massey, D. (1995). *Miracles on the border: Retablos of Mexican migrants to the United States*. University of Arizona Press.

Engels, F., & Marx, K. (2004). *Manifiesto comunista*. AKAL.
Fathali, H. (2013). The American DREAM: DACA, DREAMers, and comprehensive immigration reform. *Seattle University Law Review*, *37*, 221-240.
Feldmann, A., & Durand, J. (2008). Mortandad en la frontera. *Migración y Desarrollo*, *10*, 11-35.
FM4 Paso Libre. (2018). *Atrapados en la movilidad: nuevas dinámicas de la movilidad y el refugio en México*. https://bit.ly/2TxdRT3
Freire, F. (2013). *Migrantes extracontinentales en América del Sur: estudio de casos* (Cuadernos migratorios nro. 5). OIM. https://bit.ly/3QQJHUn
Gaborit, M., Zetino, M., Brioso, L., & García, J. (2017). Internados en el laberinto: El Salvador y su migración irregular. *Estudios Centroamericanos*, *72*(749), 133-164.
Gandini, L. (2019). El éxodo venezolano: migración en contextos de crisis y respuestas de los países latinoamericanos. En L. Gandini, F. Lozano & V. Prieto (coords.), *Crisis y migración de población venezolana: entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica*. UNAM.
Gandini, L., Fernández de la Reguera, A., & Narváez Gutiérrez, J. C. (2020). *Caravanas*. UNAM; Secretaría de Desarrollo Institucional.
Glick Schiller, N. (1999). Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the US Immigrant Experience. En C. Hirschman, P. Kasinitz & J. DeWindp (eds.), *The Handbook of International Migration: The American Experience* (pp. 94-119). Russell Sage Foundation.
González, E. (2015). Crisis humanitaria, violencia criminal y desplazamiento forzado en el Triángulo Norte de Centroamérica. *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, (122-123), 91-133.
Hirschman, C. (1983). América's melting pot reconsidered. *Annual Review of sociology*, *9*(1), 397-423.
Honnett, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
Jacoby, T. (2004). What It Means to Be American in the 21st Century. En T. Jacoby (ed.), *Reinventing the melting pot: The new immigrants and what it means to be American* (pp. 293-314). Basic Books; Hachette Book Group.
Levitt, P. (2010). Transnationalism. En S. Mcloughlin & K. Knott (eds.), *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities* (pp. 39-44). Zed Books.
Lorenzen, M. (2017). The mixed motives of unaccompanied child migrants from Central América's Northern Triangle. *Journal on Migration and Human Security*, *5*(4), 744-767.
Luiselli, V., & Anderson, J. L. (2017). *Los niños perdidos (un ensayo en cuarenta preguntas)*. Sexto Piso.

Massey, D. S., Durand, J., & Malone, N. J. (2002). *Beyond smoke and mirrors: Mexican immigration in an era of economic integration*. Russell Sage Foundation.

Mediavilla, H., & Mabanckou, A. (2013). *SAPE*. Intervalles.

Passel, J. S. (2005). *Unauthorized migrants: Numbers and characteristics*. Pew Hispanic Center.

Passel, J. S., D'Vera, C., & González, A. (2012). *Net migration from Mexico Falls to zero-and Perhaps Less*. Pew Hispanic Center.

Peñaloza, N. (2018). *Violencia, identidad y recomposición social en el sueño americano: el transmigrante centroamericano en la zona metropolitana de Guadalajara* [Tesis de pregrado]. Universidad de Guadalajara.

Portes, A. (2003). Conclusion: Theoretical convergences and empirical evidence in the study of immigrant transnationalism. *International Migration Review*, *37*(3), 874-892.

Portes, A., & Zhou, M. (1993). The new second generation: Segmented assimilation and its variants. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, *530*(1), 74-96.

Ramírez, J., Linares, Y., & Useche, E. (2019). (Geo)políticas migratorias, inserción laboral y xenofobia: migrantes venezolanos en Ecuador. En C. Blouin (coord.), *Después de la llegada: realidades de la migración venezolana* (pp. 103-128). Themis; PUCP.

Sayad, A. (2018). *The suffering of the immigrant*. John Wiley & Sons.

Takenaka, A. (1999). Transnational community and its ethnic consequences: The return migration and the transformation of ethnicity of Japanese Peruvians. *American Behavioral Scientist*, *42*(9), 1459-1474.

Taylor, C. (1996). *Identidad y reconocimiento*. FCE.

Telles, E., & Ortiz, V. (2011). *Generaciones excluidas: mexicano-estadounidenses, asimilación y raza*. Centro de Investigaciones Sociológicas.

Thompson, A., Torres, R. M., Swanson, K., Blue, S. A., & Hernández, O. M. (2019). Re-conceptualising agency in migrant children from Central America and Mexico. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, *45*(2), 235-252.

Vargas, J. A. (2018). *Dear America: Notes of an undocumented citizen*. Harper Collins.

Warren, R., & Kerwin, D. (2017). A statistical and demographic profile of the US temporary protected status populations from El Salvador, Honduras, and Haiti. *Journal on Migration and Human Security*, *5*(3), 577-592.

Wright Mills, C. (1961). *La imaginación sociológica*. FCE.

ABYA YALA

https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303

http://abyayala.org.ec

# Antropología como acción humanitaria en el Perú: muerte violenta y paisajes de muerte fuera de lugar

Roberto Parra[1]
Digna Vigo Corea[2]
Martha Palma Málaga[3]
Lucio Condori[4]
Daniel Castellanos[5]
Erika Martel Trujillo[6]

## Introducción

La antropología ha estudiado tradicionalmente el origen y los procesos de la violencia en todo el mundo (*e. g.* Domínguez, 2015-2018; Riches, 1986; Schmidt & Schroder, 2001; Whitehead, 2004, 2007). La muerte violenta[7] es una de las manifestaciones de estos procesos y, por lo general, impacta en la cosmovisión de las poblaciones afectadas

1 Equipo Forense Especializado, Oficina Conjunta de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (UNJHRO) y la Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en la República Democrática del Congo.
2 Unidad Médico Legal II Ancash, Instituto de Medicina Legal y Ciencias Forenses, Ministerio Público del Perú.
3 Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Perú.
4 Equipo Forense Especializado, Instituto de Medicina Legal y Ciencias Forenses, Ministerio Público del Perú.
5 Universidad del Magdalena, Colombia.
6 Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Perú.
7 Nos referimos aquí a la muerte violenta en relación al concepto de violencia masiva, como lo destacan Anstett y Dreyfus (2015).

mediante la fuerte carga simbólica que los cuerpos violentados representan (*e. g.* Anstett & Dreyfus, 2014, 2018; Losonczy & Robin-Azevedo, 2021a, 2021b; Sémelin, 2007; Verdery, 1999). Del mismo modo, se cargan de significados los lugares donde finalmente se disponen los cuerpos (Anstett, 2018) que en muchos casos se convierten en "paisajes de muerte"[8] negativos.

**Figura 1**
*Investigación forense preliminar en la provincia de Chumbivilcas, Cuzco*

*Nota.* El antropólogo explica a la población local los procedimientos de intervención forense y recolecta información contextual del hecho, sitios de entierro y datos de las personas desaparecidas. Fotografía de José Carlos Guevara Carrasco.

La antropología aplicada vinculada a la investigación de contextos forenses, muerte violenta, derechos humanos y acción humanitaria, ha contribuido a la documentación directa de cientos de miles de episodios sangrientos en el mundo (Anstett, 2018). Por ejemplo,

8 En la versión original en inglés: *deathscapes*. Este concepto de basa en las relaciones entre el espacio/lugar y la muerte, que están empapadas de significados y asociaciones especiales (Maddrell & Sidaway, 2010; Olds *et al.*, 2005).

durante las dos últimas décadas del siglo XX, Perú —especialmente la región de la Sierra— fue escenario de una serie de vulneraciones a los derechos humanos producto de la violencia armada que generó graves secuelas físicas, socioculturales y psicológicas para muchas comunidades. Por un lado, se produjo la muerte violenta de decenas de miles de personas y miles de sitios donde sus cuerpos fueron dispuestos —generalmente de manera clandestina— continúan sin ser intervenidos. Por su parte, los perpetradores han tratado los cuerpos desde una perspectiva de propiedad, como aquellos que visibilizaron sus atrocidades y el poder ejercido durante el proceso de matar; otros, ocultando, disponiendo y destruyendo cuerpos (véase Anstett, 2018), incluso usando una combinación compleja de tales mecanismos. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) definió estos lugares como sitios de entierro,[9] los que constituyen el paradero final de miles de personas desaparecidas; no obstante, también se han reportado casos de personas encontradas con vida, aunque en un mínimo porcentaje. Por otro lado, miles de personas que fueron dadas por desaparecidas, a la fecha, continúan en la misma condición. Según la CVR (2003), alrededor de 70 000 peruanos habrían fallecido y desaparecido durante veinte años de conflicto armado interno (1980-2000).[10] Hoy sabemos que la cifra de personas desaparecidas se encuentra en 21 918, hasta septiembre de 2021, según información oficial (Ministerio de Justicia,

9 Se basa sobre postulados que implican enviar al olvido, borrar o enterrar las memorias de las personas fallecidas (Jelin, 2002, 2017; Ricoeur, 1999, 2000). Los "sitios de entierro" han sido clasificados de acuerdo a su forma de depósito como nichos, tumbas, botaderos de cadáveres, fosa (individual o colectiva), etc. *The Missing* (CICR, 2003) denomina a esta clase de sitios como "lugares que contienen restos humanos". No obstante, si usamos esta perspectiva para el caso peruano, lugares como los "botaderos de cadáveres" o los ríos donde los cuerpos fueron lanzados, deberían ser excluidos debido a que esos lugares ya no contendrían restos humanos. Para estandarizar el significado, sugerimos continuar con el concepto "sitios de entierro" que se ajusta a nuestra realidad en particular.

10 Recientemente, un nuevo análisis de datos ha sido consistente con los cálculos proporcionados originalmente por la CVR (Manrique-Vllier *et al.*, 2019).

2021).[11] Adicionalmente, se conoce que existe un total de 4943 sitios de entierro, de los cuales 1051 se encuentran en condición de referidos (indicados por testigos, sin verificación *in situ*) y 3892 como presuntos (verificación *in situ*).[12] De este universo, se han identificado 36 "botaderos de cadáveres", lugares donde fueron colocados o se arrojaron cadáveres a la intemperie y/o sin enterrar.

Si bien diversos esfuerzos se han desarrollado para abordar este difícil y sensible problema (inversión del Estado en la formación de más profesionales y recursos logísticos, así como la adecuada articulación de las instituciones públicas que aborden estos temas), estos están enfocados principalmente en la restitución de los cuerpos a sus seres queridos mediante ceremonias póstumas desde una perspectiva humanitaria;[13] contrariamente, ello se va agudizando debido al paso del tiempo y la desintegración de los cuerpos provocado por el complejo y diverso ámbito peruano (Parra *et al.*, 2020). Los problemas humanitarios también implican la imposibilidad de encontrar los cuerpos, identificarlos y restituirlos a sus familiares, además de dilemas de percepción como cuando hay sitios de entierro clandestinos culturalmente desatendidos que coexisten con los vivos, así como la percepción de la "mala muerte" en contraposición de la "buena muerte" y el significado simbólico que tienen, en el orden social de las comunidades andinas, como un medio simbólico altamente asociado a la violencia y al daño moral: "Un acto de transgresión grave que conduce a un conflicto interno grave porque la experiencia está en desacuerdo con las creencias éticas y morales fundamentales" (Maguen & Litz, 2012, p. 1).

11 Sin embargo, Robin-Azevedo (2021a, 2021b) elabora una crítica interesante de la forma en que se conceptualiza a las personas desaparecidas. Parra *et al.* (2020b) también han destacado los tipos de desaparecidos que se han incluido en esta lista.

12 Se han recuperado cuerpos de algunos de estos sitios, sin embargo, la información no se encuentra actualizada ya que se quiere recopilar datos de los lugares intervenidos como parte de las diversas investigaciones forenses que se han desarrollado en el Perú.

13 Según Robin-Azevedo (2021b), desde esta perspectiva, los cuerpos recuperados asumen una postura de "elemento-duelo" más que de "elemento-prueba" de tipo judicial.

Adicionalmente, en aquellos contextos donde los cuerpos se no se preservan —intencionalmente o no— y no pueden ser recuperados por diversos factores —entre ellos el fuego, los animales, las condiciones de entierro o el lugar donde fueron arrojados—, los paisajes de muerte donde ellos fueron depositados son susceptibles de acumular cargas simbólicas que han venido afectando los espacios y estructuras sociales a través de la percepción de "polución/contaminación".

A partir de estos conocimientos, ¿cómo la antropología puede mitigar el problema?, ¿qué pasa cuando no existe posibilidad alguna de ubicar físicamente el cuerpo?, ¿qué pasa cuando los cuerpos siguen depositados en el mismo lugar donde fueron condenados a borrar su memoria?, ¿qué está sucediendo con aquellos paisajes de muerte violenta que persisten en el entorno cultural y que aún no son atendidos? Estas son algunas cuestiones que abordaremos en este documento desde una nueva perspectiva que argumenta la importancia de liberar espacios cargados de muerte —negativa— irresuelta culturalmente, como una forma de visibilizar la realidad peruana y la muerte violenta que tuvo lugar en el marco del conflicto armado interno.

Para abordar estos temas, mostraremos dos casos peruanos donde la muerte violenta ha tenido una especial connotación social y cultural, principalmente vinculadas al significado de mala muerte, buena muerte y polución/contaminación de los paisajes de muerte, los cuales fueron descontaminados a través de la aplicación de la antropología forense. Estos representan innumerables casos desarrollados en el Perú, que han sido trabajados directamente en los últimos veinte años por los autores de este documento. Finalmente, para el escenario particular peruano, argumentamos la necesidad de abordar un nuevo enfoque/estrategia para atender los paisajes de muerte y la dignificación póstuma de las personas fallecidas, mediante el rescate de sus "memorias enterradas" para convertirlas en "nudos convocantes".[14]

14 En la versión original: *memory knots*. Usamos el concepto de "nudos de memoria" como lo explica Stern (2000, 2004, 2006).

## Mala muerte

### *Desmaterializar el cuerpo y la memoria*

Las masacres provocan sentimientos de repulsión y horror que dañan la moral como seres humanos (véase Sémelin, 2004), pese a ello, estas prácticas se han manifestado en todo el mundo y a los largo de la historia de la humanidad (Mikaberidze, 2013). Las masacres pueden alcanzar impresionantes variedades en su ejecución mediante actos de extrema violencia, la mayoría con gran crueldad. Algunos perpetradores separan los hombres de las mujeres (y sus hijos) antes de ejecutarlos; otros han desarrollado rituales extraños con los cuerpos de los muertos; también los han mutilado y reducido en pocos trozos de carne y hueso, y han sometido esos trozos a sustancias químicas corrosivas; algunos han retirado el corazón cuando la persona aún vivía; también han bebido la sangre caliente después de haber decapitado a sus víctimas.[15] Al respecto, Whitehead (2004) ha destacado que la violencia es siempre una cuestión de intensidad, grado y nociones culturales que impulsan el desarrollo de acciones de la vehemencia a la violencia:

> El significado de una muerte violenta no puede entenderse únicamente en referencia a los orígenes biológicos, las funciones sociológicas o las necesidades materiales y ecológicas, sino que también debe ser valorado como una expresión cultural del tipo más fundamental y complejo. Tal expresión cultural en sí misma, si ha de ser entendida, debe necesariamente contemplar la interpretación de signos y símbolos. (p. 68)

Parte de la manipulación de signos y símbolos a los que se refiere Neil Whitehead, es la capacidad de producción de cuerpos y partes de cuerpos como resultado de una creciente variedad de formas sofisticadas de masacrar y destruir vidas (Anderson & Martin, 2018; Anstett, 2018; Dreyfus & Anstett, 2017; Parra *et al.*, 2020a; Sofsky, 2006;

15 Los autores han observado directamente la evidencia de los ejemplos citados en este escrito.

ABYA YALA
https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

Uribe, 1990), y mostrar poder utilizando el cuerpo como mecanismo conductor de información; así como la destrucción de la esencia misma de la condición humana (Kristeva, 1982; Sémelin, 2007; Sofsky, 2006).

En Huamanga, Ayacucho, en el lugar conocido como La Hoyada, un equipo de antropólogos logró descubrir entierros clandestinos de, al menos, 109 cuerpos (figura 2). Un pastor de ovejas local fue entrevistado por el equipo forense, quien señaló el lugar donde la carga de mala muerte era más intensa; en base a este testimonio, los especialistas forenses lograron encontrar el sector donde fueron depositados los cadáveres. Estos sitios contenían restos de mujeres y hombres jóvenes, mujeres embarazadas, niños y en su mayoría, varones adolescentes y adultos jóvenes. En general, el tratamiento de los cuerpos no muestra un patrón de disposición cuidadoso, sino más bien un hecho forzado. Fosas que contenían cuerpos apilados atados de pies y manos, cubiertos con capas de cal y piedras. Varias fosas habían sido alteradas por los mismos perpetradores con la intención de trasladar los cuerpos y someterlos a mecanismos más eficientes de destrucción mediante cámaras de combustión especialmente diseñadas para la cremación masiva de cadáveres.

Los informes que se conocen, sostienen que cientos de personas ingresaron a este lugar de detención, sin embargo, de la mayoría no se tiene certeza de su paradero. Todo indicaría que fueron asesinadas y finalmente sus cuerpos enterrados y/o cremados, como ha sido probado por las investigaciones antropológicas. Existe evidencia que los cuerpos fueron retirados de las fosas aún en estado de descomposición orgánica, cuando los arqueólogos realizaron las excavaciones había pies y manos aún articuladas que permanecían en las fosas. Eso indica que cuando los cuerpos fueron retirados, estas estructuras anatómicas aún habrían conservado algunos ligamentos y/o músculos. La planificación para borrar la memoria de esas vidas tuvo diversas fases: primero "matarlos", luego "rematarlos" mediante el desentierro de los cuerpos, posteriormente, "contramatarlos" mediante la cremación

colectiva y el desecho de los fragmentos y cenizas.[1] No obstante, varios de los cuerpos jamás lograron ser desenterrados y fueron recuperados por los arqueólogos de manera íntegra, siendo una valiosa fuente de información para reconstruir lo que sucedió en ese lugar.

**Figura 2**
*Cateos exploratorios y excavaciones de entierros clandestinos*

*Nota.* Estos entierros hoy son conocidos como los Santuarios de La Hoyada. Fotografía de José Carlos Guevara Carrasco.

Las narraciones que hablan de lo sucedido en La Hoyada refieren que todas las noches se cremaban cuerpos:

> En una buena noche, comenzando a las diez, a las doce ya había en la puerta del horno dos o tres cadáveres, y con ellos se iniciaba la ignición. El chorro de fuego devoraba un grupo de tres muertos en treinta minutos, convirtiendo rápidamente los cuerpos en figuras que

1 Usamos los conceptos matar, rematar y contramatar explicados por Uribe (1990).

> se iban encogiendo y adoptando una posición fetal, hasta volverse masas negras que se consumían entre crepitaciones de la grasa quemada. Si todo iba bien, cada hora debía alimentarse con una porción de cadáveres, con el fin de que, hacia las cinco, solo quedaran huesos y vísceras achicharradas que aún no eran ceniza. (Uceda, 2004, p. 145)

El análisis de la evidencia física confirmó los testimonios que señalaban que después del proceso de cremación, se retiraban diariamente los restos carbonizados y calcinados para su desecho. Como no podían ser eliminados completamente, los restos fueron arrojados a un barranco aledaño. Los arqueólogos hallaron objetos de todo tipo como: vidrio deformado, metales, vestigios de jebe, prótesis dentales y fragmentos de restos óseos humanos, todos estos fusionados por la acción del calor. Los análisis de estos fragmentos comprobaron que no menos de 45 cadáveres fueron sometidos a la destrucción en base al fuego directo.[2] No obstante, cientos de cuerpos fueron desintegrados por acción del impacto térmico, el cual alcanzó temperaturas que bordearon los 1700 ºC, como ha sido demostrado por la antropología para este tipo de casos (Schmidt & Symes, 2015).

Un contexto mortuorio que ilustra la atrocidad de las acciones en ese lugar de detención y ejecución, corresponde al enterramiento de una mujer embarazada, un niño que no superaba los tres años y un hombre joven, todos ellos amarrados de pies y manos (figura 3). Los estudios antropológicos con datos bioquímicos de sus huesos ofrecieron información de que el hombre joven habría pasado los últimos años de su vida fuera de la ciudad de Huamanga, mientras que la mujer y el niño sí habrían estado viviendo en Huamanga y sus alrededores. Se concluyó, además, que todos murieron con más de un disparo en la cabeza. Hasta el día de hoy, este grupo de individuos no ha sido identificado a pesar de los diversos esfuerzos.

2 Únicamente el material óseo tenía un peso cercano a los 200 kg, donde se hallaron estructuras esqueléticas únicas, como la apófisis adenoides, la cual es un indicativo que hubo una persona.

**Figura 3**
*Entierro masivo*

*Nota.* Una mujer embarazada, un niño de tres años o menos y un hombre joven, todos atados de pies y manos. Fotografía de José Carlos Guevara Carrasco.

Aquellas personas que tenían la responsabilidad de decidir la muerte de alguien, aquellos que ejecutaban o disparaban sobre la cabeza de sus víctimas y aquellos que enterraban los cuerpos, siempre dejarán rastros de sus acciones, los cuales pueden ser interpretados. Las formas cómo los cuerpos son tratados y los mecanismos sofisticados para eliminarlos, son tan solo una muestra importante de las intenciones de los perpetradores y los recursos disponibles para desarrollarlos. Por más de 25 años, el sitio de La Hoyada formó parte de la consciencia colectiva de Ayacucho como un "paisaje de muerte", donde la mala muerte rondaba y contaminaba el paisaje.

## *Comunidades contaminadas con la mala muerte*

La carga de la violencia simbólica alrededor del entorno geográfico, social y cultural sigue vigente cuando no se le da tratamiento

debido, es decir, estos sitios de entierro tienen su propia vida social,[3] y su presencia prolongada en el tiempo contamina el paisaje y altera el orden social de los vivos.

Un caso particular, en la Sierra Centro-Sur del Perú, ilustra esta contaminación en torno a la muerte. Según testimonios recogidos por antropólogos sociales del Equipo Forense Especializado (EFE) del Instituto de Medicina Legal del Ministerio Público, el día 4 de mayo de 1985, un ganadero del distrito de Chicmo, Andahuaylas (región Apurimac), sufrió el robo de cinco caballos de su propiedad.[4] Con la intención de recuperarlos, pidió el apoyo de tres de sus familiares quienes partieron a la búsqueda, no obstante, un grupo de comuneros de otro distrito detuvieron a las cuatro personas confundiéndolas con terroristas o abigeos. Después de este suceso no se tuvo más noticias del paradero de estas personas.

Quince años más tarde, una persona de la comunidad de Antasco manifestó a los familiares de los desaparecidos que ella tenía conocimiento de un lugar donde los comuneros tenían especial cuidado debido a que era un paisaje de muerte contaminado y donde rondaba la mala muerte, lo que fue comunicado a las autoridades. Se supo entonces que después de la captura de las cuatro personas, todos fueron torturados, ejecutados y enterrados al costado izquierdo de la escuela de la comunidad.

Inicialmente, las excavaciones exploratorias en diferentes lugares de aquella zona fueron infructuosas y desalentadoras. Se sumaba el escaso interés por parte de la población de participar en el proceso de búsqueda y ubicación del sitio de entierro. No obstante, los arqueólogos continuaron explorando hasta que finalmente encontraron el punto exacto después de varios intentos.

---

3 Entendemos la vida social de los muertos como "la capacidad de actuar mediada socioculturalmente" (Ahern, 2001, p. 110) en conectividad e interacción simbólica con la vida social de los vivos (Blumer, 1962).

4 En estos lugares, el robo de ganado (abigeato) constituye una práctica delictiva usual.

**Figura 4**
*Entierro masivo de cuatro personas en estado de esqueletización*

*Nota.* Fotografía de José Carlos Guevara Carrasco.

El resultado final fue el descubrimiento de cuatro cuerpos totalmente esqueletizados (figura 4) y con sus objetos personales. Los cadáveres tenían serias lesiones en el cabeza y en el tórax, lo que demostró que fueron agredidos constantemente hasta que la muerte

https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303
http://abyayala.org.ec

llegó, confirmando los testimonios inicialmente recogidos. Como se esperaba, todos fueron identificados y posteriormente restituidos a sus familiares, quienes brindaron a los difuntos un tratamiento funerario similar a una situación de muerte reciente. Mientras tanto, los pobladores jóvenes de aquella zona referían que ese espacio había sido liberado y ahora podían jugar futbol allí. Aquel lugar "contaminado" pasó de un estadio negativo a un lugar donde no rondaría más la mala muerte. Casos de esta naturaleza han sido experimentados en diversos escenarios en el Perú, lugares donde ocurrieron hechos de muertes violentas y donde las comunidades practicaron la reconfiguración de las disposiciones rituales y simbólicas para su transformación (Robin-Azevedo, 2015, 2021; Rojas-Pérez, 2017).

## Buena muerte

### *Devolviendo la dignidad*

La antropología ha tenido un clásico protagonismo en los estudios de la muerte y su contribución ha sido esencial para entender las diversas formas cómo los humanos actuamos frente a la muerte (*e. g.* Bloch & Parry, 1982; Hertz, 1960; Laqueur, 2002, 2015; Metcalf & Huntington, 1991; Robben, 2018a, 2018b). Por un lado, la antropología de la muerte se ha centrado en dilucidar cómo los muertos continúan viviendo en el imaginario colectivo a través de una amplia variedad de ritos mortuorios y funerarios. Estos rituales refuerzan el significado de la muerte como una forma alternativa de vida, prolongando sus vínculos y convirtiendo esa muerte en una buena muerte. Por otro lado, la representación del cuerpo conlleva una carga simbólica con significados, como la "materia bruta de la muerte misma" —expresión acuñada por Engelke (2019)— y configura un amplio abanico de tradiciones y costumbres para una adecuada conmemoración. Las contribuciones de Robert Hertz (1960) han constituido el punto de partida para abordar ambos temas y han impulsado fuertemente el avance del conocimiento en el campo de la antropología de la muerte. No obstante, en tiempos violentos, la posibilidad de desarrollar

prácticas culturales conmemorativas es bastante complejo, las condiciones amenazantes impiden recrear sus costumbres y tradiciones; sin embargo, cuando el periodo de violencia termina, los parientes de las personas fallecidas siempre buscan encontrar esa posibilidad mediante la búsqueda y recuperación de los cadáveres.

Los que buscan y no encuentran noticias, viven en una constante y prologada incertidumbre por conocer el paradero final del ser querido; esta situación bloquea no solamente el proceso normal de reacciones frente a la muerte, sino también la concepción cultural y la práctica de las costumbres; inclusive son entendidas como un atentado contra el orden social y la moral. No se trata únicamente de recuperar cuerpos por razones legales y humanitarias, se trata también de reconstruir el orden social de los paisajes culturalmente contaminados con la mala muerte (Kwon, 2006, 2008; Mugle, 2001).

Debido al periodo de conflicto armado interno en los Andes peruanos, fue muy difícil recrear la vida ritual de los muertos "que da sentido tanto a los años difíciles cuanto a la vida actual" (Theidon, 2004, p. 151). La mayoría de las personas que murieron y desaparecieron se perdieron en la bruma de la historia social y de la cultura de las memorias, pero aún quedan los paisajes de muerte donde tuvieron su destino final. Riquelme (1990) señala que la situación de desaparición tiene la particularidad de producir una sensación de ausencia sin solución que hace que los familiares experimenten constantemente sentimientos contradictorios, ya que no es posible la adaptación saludable a la pérdida que se da en un duelo normal. Este queda inconcluso por no haber un cadáver que permita resolver el proceso. La desaparición adquiere así una cualidad absurda, en la que la ausencia del ser querido se convierte en crónica por no poder "matar al muerto". Por su parte, Pauline Boss (2017) ha etiquetado esta situación como duelo ambiguo que implica también la desaparición del cadáver y su condición de "liminalidad".

En el Perú, actualmente, existe amplia experiencia respecto a la restitución de cuerpos a sus familiares, sin embargo, la mayoría de

casos atendidos hasta la fecha han sido sitios de entierro que los propios familiares conocían, porque ellos mismos, testigos y/o sobrevivientes del hecho enterraron los cuerpos, por tanto, estos no eran sitios de entierro clandestinos. Los sitios clandestinos suelen contener cuerpos de personas de cuales no se tiene información de su identidad. Aunque este problema ha sido ampliamente conocido y, a su vez, incomprendido por las autoridades, implica que el proceso humanitario continúe resolviendo cuestiones administrativas para formalizar la muerte y no estrictamente la búsqueda de las personas desaparecidas. Importantes críticas a estos procesos de búsqueda se han vuelto a destacar recientemente (Robin-Azevedo, 2021b; Rojas-Pérez, 2017).

El caso de Antasco (Huancavelica) es un ejemplo donde los familiares saben que sus parientes están muertos, pero no conocen el paradero ni lo ocurrido con los cuerpos. Una vez llevada a cabo la intervención forense, tras decenas de años de lo sucedido, los familiares mencionaron que era una situación "como si hubiese sucedido ayer" (figura 5), la práctica del tratamiento a los muertos y su rememoración fue impactante.

Los familiares prepararon un cajón de madera donde colocaron los restos (figura 5), no era el ataúd tradicional, pero sí una réplica pequeña con símbolos católicos. Como parte de la ceremonia, sacrificaron un cerdo y una oveja, ambos para la comida que ofrecieron a todos los participantes del funeral, incluyendo al equipo forense como muestra de agradecimiento por la labor. En medio de la ceremonia, nos refirieron que ahora sí podían llorar, pero esta vez con alegría. El propósito de la ceremonia ritual era venerar y dar la bienvenida a los difuntos a su comunidad. Ahora, ellos tienen la oportunidad de llevar ofrendas a sus parientes y de esa manera su condición de liminalidad fue superada en ese ritual de transición de la mala muerte a una muerte que ahora es buena para pensar y recordar.

**Figura 5**
*Tratamiento funerario*

*Nota.* La imagen muestra el tratamiento funerario de prácticas culturalmente realizadas ante una muerte reciente: capilla, osarios, flores, velas y ropa de color asociada al luto. Fotografía de José Carlos Guevara Carrasco.

Un interesante trabajo sobre las formas simbólicas de entender la situación de estas muertes desatendidas, ha sido presentado por Cecconi (2021), para un caso peruano, donde la memoria onírica ha jugado un papel relevante para los familiares de los fallecidos. Como todo proceso de transición, después de abrir sitios de entierro que contienen numerosas malas muertes, las poblaciones locales o seres queridos podrían experimentar diversas sensaciones, como imágenes intrusivas durante los sueños o energías negativas que vienen de tales sitios. Este proceso refleja las nuevas sensaciones que están siendo experimentados emocionalmente como resultado de un complejo proceso de adaptación a un nuevo paisaje social, de esta forma, la muerte violenta gradualmente se convierte gradualmente en una muerte simbólicamente curada y liberada.

Según Robin-Azevedo (2021b), sus observaciones del caso Soras-Ayacucho destacan una situación incómoda para los seres queridos

durante el proceso de restitución, pues se habían mostrado los restos esqueletizados y las pertenencias presentes a los familiares, como parte de verificación y constatación del acto de entrega; de acuerdo con el autor, dicha situación impactó negativamente en la percepción de los seres queridos. Estos procedimientos fueron tomados de las prácticas normalmente realizadas en las morgues, donde se hace entrega —por lo general— de cadáveres de muerte reciente, lo que implica el llenado de certificados, la visualización de los cuerpos y una serie de trámites burocráticos que no necesariamente se alinean con determinadas situaciones, como las que viven los familiares de personas desaparecidas décadas atrás.

Estas percepciones reflejaron la imposición al momento de realizar las ceremonias de entrega de restos humanos no solo ante los seres queridos, sino también ante varios defensores de los derechos humanos. Sin embargo, diversas lecciones aprendidas antes de 2016 han permitido que el proceso se haya fortalecido,[5] adquiriendo un nivel humanitario donde el principal objetivo son los intereses de los familiares. De este modo, contribuyeron a fortalecer un mejor acompañamiento a los dolientes durante los días que dura el velorio hasta la disposición final de los cuerpos. Básicamente, los intereses de los seres queridos incluyen —pero no se limitan— a necesidades culturales y religiosas específicas, incluso necesidades legales como la garantía de qué se está entregando ellos. Hoy en día se pregunta a los seres queridos si quieren ser parte del proceso de disposición de los restos en el ataúd, así como el traslado al lugar previamente coordinado. En la mayoría casos, los seres queridos del difunto solicitan que la totalidad del grupo familiar esté presente en la ceremonia y tienen la oportunidad de tomar fotografías y registrar el proceso.

5 El 22 de junio de 2016, el presidente del Perú promulgó la ley nro. 30470 sobre la búsqueda de personas desaparecidas durante el período de violencia 1980-2000. Su objetivo es priorizar el enfoque humanitario para la búsqueda de personas desaparecidas durante el conflicto armado interno.

Estos nuevos procesos son mucho más inclusivos y constantemente controlados por varias organizaciones de derechos humanos, incluyendo organizaciones de familiares,[6] que con frecuencia solicitan la presencia periodística a fin cubrir la noticia como una forma de visualizar lo ocurrido.

## Paisajes de muerte

### *"Paisajes de muerte fuera de lugar"*

En 2018, la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas (DGBPD) encargó a la mayoría de los autores de este escrito, la sistematización de la toda la información disponible sobre personas desaparecidas y los sitios de entierro en el Perú. El tema fue abordado con los archivos digitales y la información de sitios de entierro que la CVR había presentado en el año 2003. Asimismo, usamos fuentes de información de la Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH) y los datos de la DGBPD producidos desde 2018 hasta 2019. Los datos fueron corregidos, unificados y trasladados a un entorno ArcGIS.

Hoy el Perú cuenta con un registro dinámico de diversos sitios de entierro, los cuales vienen siendo verificados constantemente (tabla 1, figura 6), así como con un nuevo registro que está siendo desarrollado por diversas organizaciones peruanas con experiencia en este tema, incluyendo COMISEDH. La DGBPD tuvo por finalidad realizar intervenciones forenses desde el ámbito humanitario, para hacer frente a la cada vez más limitada posibilidad de encontrar cuerpos y restablecer sus identidades.[7] Cuando los cuerpos se desintegran, pueden perder su conexión social y, por lo tanto, su identidad; esto es proporcional a la muerte social y al olvido inminente (Parra *et al.*, 2020a). Como es ya conocido, Ayacucho fue una

6 Este proceso de control ha implicado la incorporación de profesionales quechuahablantes para lograr mejores respuestas.

7 Esto se debe a la eliminación violenta de los cuerpos por parte de los perpetradores y la descomposición biológica agresiva como consecuencia de varios factores ambientales.

de las regiones más golpeadas por el conflicto armado interno, por tanto, es la zona donde existe mayor densidad de sitios de entierro (83,43 %), le siguen las regiones de Apurímac (3,58 %) y Huánuco (3,32 %).

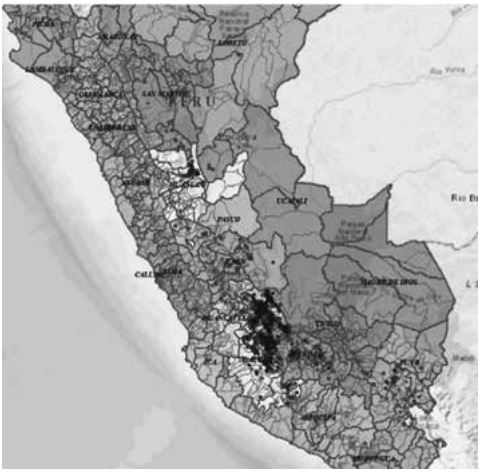
**Tabla 1**

*Número y porcentaje de sitios de entierro (S. E.) presuntos y referidos por región*

| # | Región | Nro. S. E. | % S. E. | Presunto | Referido |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Apurímac | 177 | 3,6 | 155 | 22 |
| 2 | Ayacucho | 4124 | 83,4 | 3118 | 1006 |
| 3 | Cusco | 60 | 1,2 | 54 | 6 |
| 4 | Huancavelica | 103 | 2,1 | 100 | 3 |
| 5 | Huánuco | 164 | 3,4 | 158 | 6 |
| 6 | Junín | 94 | 1,9 | 93 | 1 |
| 7 | Pasco | 32 | 0,6 | 32 | 0 |
| 8 | Puno | 126 | 2,5 | 120 | 6 |
| 9 | San Martín | 36 | 0,7 | 35 | 1 |
| 10 | Ucayali | 27 | 0,5 | 27 | 0 |

**Figura 6**

*Mapa ArcGIS de sitios de entierro identificados en Perú*



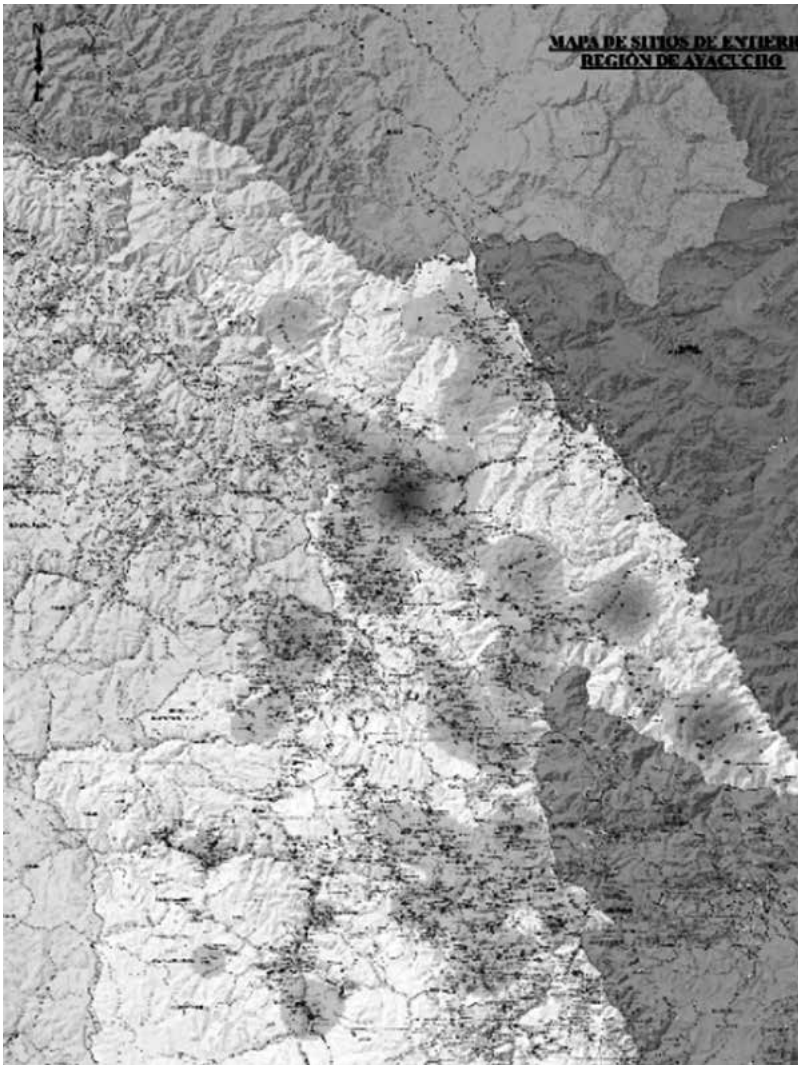
Asimismo y como ya ha sido explicado, estas densidades reflejan también paisajes de muerte (figura 7), que en estos contextos culturales son entendidos como lugares de mala muerte y espacios que en su mayoría continúan contaminados. Rojas-Pérez (2017) sostiene que la muerte altera relaciones no solamente entre los humanos, sino también entre humanos y la tierra. Los muertos son "mediadores" entre la tierra y los vivos, y su activa vida social puede aliviar el paisaje social o contaminarlo severamente, ellos nunca son neutrales, "demandan nuestra atención. Exigen una acción que obligue a los vivos a pensar sobre lo que es correcto y lo que no lo es, y actuar en consecuencia" (Buikstra, 2017, p. 295), por lo que los "cadáveres exigen respuesta y acción urgente. Son difíciles de ignorar" (Wagner & Rosenblatt, 2017). Así, su condición de muertos demanda respuestas y acciones urgentes para mantener el equilibrio del orden social[8] (*e. g.* Buikstra, 2017; Crossland, 2009; Parra *et al.*, 2020a; Verdery, 1999; Wagner & Rosenblatt, 2017).

Stern (2000, 2004, 2006) introdujo el concepto de nudos convocantes, los cuales están vinculados a sitios físicos y geográficos relacionados con acontecimientos traumáticos que interpelan a los grupos sociales e interrumpen el flujo normal de la cotidianidad, exigiendo algún tipo de respuesta con el fin de atar puntos de convergencia entre partes en contienda. En esta misma línea de análisis, se ha destacado que los restos humanos y sus pertenencias tienen su propia agencia, su propia vida social (Buikstra, 2017; Moon, 2012; Parra *et al.*, 2020b). Siguiendo a Moon (2012), los cuerpos son "objetos frontera",[9] los cuales comprenden una interface entre diferentes mundos sociales o de interés como explican Star y Griesemer (1989):

8 Para ello, es necesario conocer previamente el contexto, debido a que el orden social es relativo. Las personas pueden considerar el entorno negativamente debido a la mala muerte, haberse adaptado o ignorar la situación como parte de la dinámica social. Estas acciones no quitan el hecho del *paisaje contaminado* o *sitio indigno*, que quizás es la condena de la vida social de los muertos. En todos los casos, estos no son reclamados con facilidad, los miembros de un grupo son susceptibles de ser estigmatizados socialmente con el tabú de los muertos impuros (considerados peligrosos) y simbólicamente tales "impurezas" son contagiosas (Parra *et al.*, 2020b).

9 En la versión original: *boundary objects*.

**Figura 7**
*Zona norte de la región Ayacucho*




*Nota.* La imagen muestra una importante densidad de sitios de entierro por km$^2$.

> Los "objetos frontera" son objetos lo suficientemente plásticos para adaptarse a las necesidades locales y las limitaciones de las distintas partes que los emplean, y a su vez, lo suficientemente robustos para mantener una identidad común en todos los espacios. Están débilmente estructurados en el uso común y se vuelven fuertemente estructurados en el uso individual. Pueden ser abstractos o concretos. Tienen diferentes significados en diferentes mundos sociales, pero su estructura es común como medios de traducción reconocibles. La creación y gestión de "objetos frontera" es clave para desarrollar y mantener la coherencia entre los mundos sociales que se cruzan.

Los paisajes de muerte y las personas fallecidas que aún podrían encontrarse físicamente en los sitios de entierro tienen su propio significado —generalmente negativo— en las comunidades, los cuales deben ser adecuadamente interpretados y atendidos, más allá de las necesidades de identificación del cuerpo. Mary Douglas (2002), Víctor Turner (1969) y Julia Kristeva (1982) coinciden en la necesidad de resolver las percepciones liminales del cuerpo cuando llega la muerte. Kristeva (1982) se refiere a esta condición del cuerpo como un "estado abyecto", Turner (1969) lo llama "materia no clasificada" y Douglas (1966) relaciona este asunto con algo culturalmente "sucio" e introdujo el concepto de "materia fuera de lugar". Ella sostiene que cada cultura percibe el mundo a través de un sistema de categorías de pureza en el que las cosas están en un lugar apropiado dentro del esquema; sin embargo, las cosas que no encajan en ese orden representan una anomalía del sistema, por tanto, son sucias, impuras y amenazantes, un "asunto fuera de lugar". Esto es lo que precisamente sucede con una mala muerte y los paisajes de muerte, cuando no hay ritual mortuorio, el cadáver y sus partes del cuerpo se vuelven abyectos (Kristeva, 1982).

Una muerte no atendida significa que la muerte y los rituales de duelo quedan inconclusos por la ausencia del cuerpo (Panizo, 2021). Esta liminalidad conduce a serios problemas emocionales entre los miembros de la familia y también afecta a los miembros de las comunidades, que saben que hay insepultos en aquellos lugares —paisajes de muerte contaminados—. Nadie sabe quiénes son estos individuos

muertos, pero en la mayoría de los casos hay narrativas locales sobre las circunstancias que rodean su muerte. Todos los que son enterrados de manera socialmente inapropiada, son muertos abandonados que se niegan ir al mundo de los muertos y permanecen suspendidos en el mundo de los vivos. Algunas sociedades que han pasado por este tipo de situaciones han desarrollado estrategias culturales para enfrentar este problema a través de la práctica de lo que han llamado "rituales de cuerpo ausente", con la intención de cerrar ciclos de dolor ante la falta de noticias sobre el paradero final de sus familiares (Parra *et al.*, 2020a). Incluso ahora, la gente en varias regiones peruanas, como Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Huánuco y otras, sigue buscando noticias sobre el destino y el paradero final de sus seres queridos. Asimismo, muchas comunidades siguen coexistiendo con sepulturas clandestinas de víctimas de muerte violenta y sus historias sin resolver.

Como los ejemplos de Antasco y La Hoyada, los espacios contaminados por la mala muerte —sitios calientes— deben ser detectados e intervenidos para asegurar el tránsito de la liminalidad, desde un "paisaje de muerte fuera de lugar" hacia un espacio de nudos convocantes, donde la convergencia social y cultural contribuye positivamente a resarcir las heridas de la memoria. Los paisajes de muerte se mantienen clasificados como "fuera de lugar" mientras existan cuerpos violentados que permanecen enterrados sin mayores atenciones culturales. Aun cuando intrínsecamente la cosmovisión de los perpetradores haya interpelado el conjunto de sus acciones negativas, procurando contrarrestarlas mediante entierros "respetuosos". Durante y después de las acciones forenses en la explanada de La Hoyada, los familiares visitan este lugar constantemente con el fin de preservar su memoria (un santuario, un paisaje de muerte que alcanzó el nivel de nudos convocantes). Situaciones similares se han producido en aquellos casos en que han sido adecuadamente manejados, como Lucanamarca, Putis, Parqo y Pomatambo (Ayacucho), Delta Pichanaki (Junín) y Santa Bárbara (Huancavelica), entre otros casos, donde los diversos actores, como la sociedad civil, las comunidades, las víctimas,

y el estado han logrado ponerse de acuerdo con sus propios mundos sociales e intereses.

Los parientes de los difuntos han manifestado que ellos no ven huesos, ven a sus seres queridos y necesitan que los cuerpos sean retirados de esos lugares donde fueron enterrados de manera irrespetuosa; siendo un tema de respeto y humanidad. Esta situación es un patrón en la mentalidad y conducta de cada una de las personas y familias afectadas por la violencia. Ellas necesitan encontrar un sitio de veneración y recuerdo, honrar a sus muertos y ofrecer la dignidad póstuma,[10] "no queremos que se queden en esos lugares como si fueran cualquier animal".[11] Este es uno de los motivos de la importancia capital de encontrar el cadáver, su materialidad; ya sea una pierna, un mechón de cabello o quizá un hueso. Sin embargo, si "la materia bruta de la muerte misma" (objetos frontera) no es posible encontrar la evidencia física de la muerte, los nudos convocantes pueden jugar un papel crítico para recomponer lo perdido y pensar en una buena muerte. Para ejemplo, además del número total de sitios de entierro (tabla 1), 36 "botaderos de cadáveres" —lugares donde los cuerpos fueron depositados o arrojados a la intemperie y/o sin enterrar— han sido identificados, 34 de ellos están en Ayacucho, uno en Huánuco y otro en Huancavelica. Los botaderos cadáveres incluyen sitios emblemáticos como los arroyos de Puraccuti en Mollepata, Infiernillo, el puente Kutinachaca sobre el río Pampas, Chuschiwuaycco en Ayacucho y Sachapite en Huancavelica. Estos son algunos de los lugares más notables que constituyeron el destino de miles de personas y ahora se consideran paisajes de muerte.[12] En estos lugares no hay nada que exhumar ni cadáveres que analizar, pero son lugares emblemáticos y

10 Utilizamos el concepto de "dignidad póstuma" tal como lo explica De Baets (2009).

11 Estos testimonios fueron recibidos durante el trabajo de campo desde el enfoque social de las intervenciones forenses.

12 Sin duda, hay muchos más lugares que son emblemáticos y tienen un significado especial para la comunidad local. Cada lugar donde se depositaron los cuerpos representa, potencialmente, el paradero final de una persona desaparecida y, por tanto, no debe dejarse de lado, incluso si los cuerpos no pueden recuperarse.

puntos de referencia donde todo indicaría que los cuerpos de las personas quienes han sido registradas como asesinados, fueron depositados.

En el Perú, los antropólogos se han concentrado en el uso de nuevas tecnologías para el rastreo y ubicación geoespacial, para hallar paisajes de muerte compuestos por sitios de entierro. Se ha empleado *spatial thinking* (Aldenderfer & Maschner, 1996) para la sistematización de esa información, incluyendo los lugares donde los desaparecidos fueron vistos por última vez, depósitos con restos humanos, bases militares, destacamentos de grupos armados, entre otros. Esto brinda la oportunidad de evaluar las diversas dinámicas de los sucesos de desaparición, a partir del establecimiento de redes comunicativas, la identificación de patrones, la predicción del lugar donde fue depositado el cuerpo, las condiciones del sitio de entierro, las distancias entre los sitios, los puntos y vías de acceso, entre otros potenciales datos de utilidad para la búsqueda. Ciertamente, toda la información sistematizada podría ayudar a determinar con alguna certeza el paradero final de las personas desaparecidas (Baraybar *et al.*, 2020), incluso, aunque el cuerpo no logre ser encontrado o el sitio haya sido destruido, todo indicaría que la persona fue trasladada hacia un punto en particular que configuraría un paisaje de muerte concreto.

La recuperación de los restos humanos y la liberación de dichos espacios contaminados es una tarea moral pendiente en el Perú. Construir cementerios especialmente para proteger los objetos frontera puede ser una línea de acción para resolver problemas sociales y culturales relacionados con las muertes violentas y la cosmovisión negativa de las poblaciones afectadas. Robin-Azevedo (2021b) ha argumentado recientemente que miles de las personas que están potencialmente muertas y depositadas en algún lugar, son personas que fueron excluidas y marginadas de todos los intereses; fueron "desnacionalizados" y tratados como si no fueran peruanos a quienes el Estado debe cuidar y, por lo tanto, estos cuerpos requieren ser "renacionalizados". Según Fassin (2012), la razón humanitaria ocupa un lugar importante y crítico en el orden moral contemporáneo, donde los sentimientos morales se

han convertido en una fuerza esencial en la política, cuyos discursos y prácticas se nutren y legitiman por la moral humanitaria. Fassin (2012) también argumenta que es en la tensión entre compasión y represión donde lo humanitario se afianza y ubica la moral que se articula junto con la política. Argumentos que implican dejar los cuerpos o restos humanos en aquellos lugares donde fueron excluidos y obligados a una muerte social es inmoral y va en contra de nuestras obligaciones desde cualquier punto de vista.

## Agradecimientos

Los autores desean reconocer y resaltar la importante labor de la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Perú. Asimismo, la importante labor del Ministerio Público y del Instituto de Medicina Legal y Ciencias Forenses del Perú, en especial del EFE, que vienen realizando en apoyo a las labores de búsqueda humanitaria. Rendimos homenaje a todas las organizaciones no gubernamentales y asociaciones de familiares de personas desaparecidas por su labor persistente. Deseamos agradecer las valiosas opiniones de los revisores anónimos que contribuyeron a fortalecer este documento.

## Referencias bibliográficas

Ahern, L. (2001). Language and Agency. *Annual Review of Anthropology*, (30), 109-137.

Aldenderfer, M., & Maschner, H. D. G. (1996). *Anthropology, Space, and Geographic Information Systems*. Oxford University Press.

Anderson, C. P., & Martin, D. L. (2018). *Massacres: Bioarchaeology and Forensic Anthropology Approaches*. University Press of Florida.

Anstett, E. (2018). What Is a Mass Grave? Toward an Anthropology of Human Remains Treatment in Contemporary Context of Mass Violence. En A. C. G. M. Robben (ed.), *A Companion to the Anthropology of Death* (pp. 177-188). John Wiley & Sons.

Anstett, E., & Dreyfus, J. M. (2014). *Destruction and Human Remains: Disposal and Concealment in Genocide and Mass Violence*. Manchester University Press.

Anstett, E., & Dreyfus, J. M. (2015). Introduction. Corpses and Mass Violence: An Inventory of the Unthinkable. En Autores (eds.), *Human Remains and Mass Violence: Methodological Approaches* (pp. 1-11). Manchester University Press.

Anstett, E., & Dreyfus, J. M. (2018). *Human Remains in Society: Curation and Exhibition in the Aftermath of Genocide and Mass Violence.* Manchester University Press.

Baraybar, J. P., Caridi, I., & Stockwell, J. (2020). A Forensic Perspective on the New Disappeared: Migration Revisited. En R. C. Parra, S. C. Zapico & D. H. Ubelaker (eds.), *Forensic Science and Humanitarian Action: Interacting with the Dead and the Living* (1ª ed.) (pp. 79-99). John Wiley & Sons.

Bloch, M., & Parry, J. (eds.). (1982). *Death and the Regeneration of Life.* Cambridge University Press.

Boss, P. (2017). Families of the Missing: Psychosocial Effects and Therapeutic Approaches. *International Review of the Red Cross*, *99*(2), 519- 534.

Buikstra, J. E. (2017). Ethical Issues in Biohistory: No Easy Answers! En C. M. Stojanowski & W. N. Duncan (eds.), *Studies in Forensic Biohistory: Anthropological Perspective* (pp. 288-314). Cambridge University Press.

Cecconi, A. (2021). En mi sueño lo veo como si estuviera vivo, pero cuando despierto no está: sueños, violencia política y exhumaciones en el Perú y en España. En A. M. Losonczy & V. Robin-Azevedo (eds.), *Retorno de cuerpos, recorrido de almas: exhumaciones y duelos colectivos en América Latina y España* (pp. 119-141). Universidad de los Andes; IFEA.

Crossland, Z. (2009). Of Clues and Signs: The Dead Body and its Evidential Traces. *American Anthropologist*, *111*(1), 69-80.

CVR. (2003). *Informe final: anexo estadístico.* CVR-Área de Sistemas de Información.

De Baets, A. (2009). *Responsible History.* Berghahn Books.

Domínguez, V. R. (ed.). (2015-2018). Violence: Anthropologists Engaging Violence, 1980-2012: Introduction. *American Anthropologist.*

Douglas, M. (2002). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* Routledge. (Obra original publicada en 1966).

Engelke, M. (2019). The Anthropology of Death Revisited. *Annual Review of Anthropology*, *48*(1), 29-44.

Fassin, D. (2012). *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present.* University of California Press.

Hertz, R. (1960). *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death and Right Hand*. Cohen and West.

ICRC. (2003, 19-21 de febrero). *Informe del CICR: las personas desaparecidas y sus familiares, resumen de las conclusiones de consultas anteriores a la Conferencia Internacional de Expertos Gubernamentales y No Gubernamentales*. International Committee of the Red Cross.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.

Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado*. Siglo XXI.

Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Colombia University Press.

Kwon, H. (2006). *After the Massacre: Commemoration and Consolation in Ha My and My Lai*. University of California Press.

Kwon, H. (2008). *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge University Press.

Laqueur, T. (2002). The Dead Body and Human Rights. En S. T. Sweeney & I. Hodder (eds.), *The Body* (pp. 75-93). Cambridge University Press.

Laqueur, T. (2015). *The Work of the Dead: A Cultural History of the Mortal Remains*. Princeton University Press.

Losonczy, A. M., & Robin-Azevedo, V. (2021). *Retorno de cuerpos, recorrido de almas: exhumaciones y duelos colectivos en América Latina y España*. Universidad de los Andes; IFEA.

Maddrell, A., & Sidaway, J. D. (2010). *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning, and Remembrance*. Ashgate Publishing Limited.

Maguen, S., & Litz, B. (2012). Moral Injury in Veterans of War. *PTSD Research Quarterly*, *23*(1), 1-6.

Manrique-Vallier, D., Ball, P., & Sulmont, D. (2019). *Estimating the Number of Fatal Victims of the Peruvian Internal Armed Conflict, 1980-2000: An Application of Modern Multi-list Capture-Recapture Techniques*. arXiv-Applications.

Metcalf, P., & Huntington, R. (1991). *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual* (2ª ed.). Cambridge University Press.

Mikaberidze, A. (2013). *Atrocities, Massacres, and War Crimes: An Encyclopedia*. ABC-CLIO.

Ministerio de Justicia. (2021, 14 de septiembre). *Reporte estadístico nº 2 registro nacional de personas desaparecidas y de sitios de entierro*. https://bit.ly/3Tl8YaT

Moon, C. (2017). The Biohistory of Atrocity and the Social Life of Human Remains. En C. M. Stojanowski & W. N. Duncan (eds.), *Studies in Forensic Biohistory: Anthropological Perspective* (pp. 265-287). Cambridge University Press.

Mueggler, E. (2001). *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*. University of California Press.
Olds, K., Sidaway, J. D., & Sparke, M. (2005). White Death. *Environment and Planning D: Society and Space, 23*(4), 475-479.
Panizo, L. M. (2021). De la muerte desatendida a su reconocimiento social: prácticas y sentidos en torno a la desaparición de personas en la Argentina. En A. M. Losonczy & V. Robin-Azevedo (eds.), *Retorno de cuerpos, recorrido de almas: exhumaciones y duelos colectivos en América Latina y España* (pp. 77-98). Universidad de los Andes; IFEA.
Parra, R. C., Anstett, E., Perich, P., & Buikstra, J. E. (2020a). Unidentified Deceased Persons: Social Life, Social Death, and Humanitarian Action. En R. C. Parra, S. C. Zapico & D. H. Ubelaker (eds.), *Forensic Science and Humanitarian Action: Interacting with the Dead and the Living* (1ª ed.) (pp. 79-99). John Wiley & Sons.
Parra, R. C., Palma, M. R., Calcina, O., Tejada, J., Condori, L. A., & Baraybar, J. P. (2020b). Peruvian Forensic Experience in the Search for Missing Persons and the Identification of Human Remains: History, Limitations, and Future Challenges. En R. C. Parra, S. C. Zapico & D. H. Ubelaker (eds.), *Forensic Science and Humanitarian Action: Interacting with the Dead and the Living* (1ª ed.) (pp. 635-652). John Wiley & Sons.
Riches, D. (ed.). (1986). *The Anthropology of Violence*. Blackwell.
Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Arrecife; Universidad Autónoma de Madrid.
Riquelme, H. (1990). *Era de tinieblas: derechos humanos, terrorismo de Estado y salud psicosocial en América Latina*. Nueva Sociedad.
Robben, A. C. G. M. (2018a). *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader* (2ª ed.). John Wiley & Sons.
Robben, A. C. G. M. (ed.). (2018b). *A Companion to the Anthropology of Death*. John Wiley & Sons.
Robin-Azevedo, V. (2015). D'os, d'habits et de Cendres: Corps Exhumés et Reconfiguration des Dispositifs Rituels et Symboliques dans le Pérou Post-conflit. *Revue Européenne des Sciences Sociales, 53-2*(2), 75-98.
Robin-Azevedo, V. (2021a). *Los silencios de la guerra: memorias y conflicto armado en Ayacucho-Perú*. La Siniestra Ensayos.
Robin-Azevedo, V. (2021b). ¿Devolver la dignidad a los desaparecidos del conflicto armado peruano? Exhumaciones, justicia transicional y políticas de la compasión. En A. M. Losonczy & V. Robin-Azevedo (eds.), *Retorno de cuerpos, recorrido de almas: exhumaciones y duelos*

*colectivos en América Latina y España* (pp. 27-53). Universidad de los Andes; IFEA.

Rojas-Pérez, I. (2017). *Mourning Remains: State Atrocity, Exhumations, and Governing the Disappeared in Peru's Postwar Andes*. Stanford University Press.

Schmidt, B. E., & Schröder, I. W. (2001). Introduction: Violent Imaginaries and Violent Practices. En Autores (eds.), *Anthropology of Violence and Conflict* (pp. 1-24). Routledge.

Schmidt, C. W., & Symes, S. A. (2015). *The Analysis of Burned Human Remains* (2ª ed.). Elsevier Ltd.

Sémelin, J. (2004). Pensar las masacres. En R. Belay, J. Bracamonte, C. I. Degregori & J. J. Vacher (eds.), *Memorias en conflicto: aspectos de la violencia política contemporánea* (pp. 51-67). IFEA; IEP; Embajada de Francia en el Perú; Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Sémelin, J. (2007). *Purify and Destroy: The Political Uses of Massacre and Genocide*. Columbia University Press.

Sofsky, W. (2006). *Tratado sobre la violencia*. Abada Editores.

Star, S. L., & Griesemer, J. R. (1989). Institutional Ecology, "Translations", and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology 1907-1939. *Social Studies of Science*, *19*(3), 387-420.

Stern, S. (2000). De las memorias sueltas a las memorias emblemáticas (Chile, 1973-1998). En M. Garcés, P. Milos, M. Olguín, J. Pinto, M. T. Rojas & M. Urrutia (eds.), *Memorias para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad de siglo XX* (pp. 11-33). LOM.

Stern, S. (2004). *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998*. Duke University Press.

Stern, S. (2006). *Battling for Hearts and Minds: Memory Struggles in Pinochet's Chile, 1973-1988*. Duke University Press.

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. IEP.

Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti Structure*. Aldine.

Uceda, R. (2004). *Muerte en el pentagonito: los cementerios secretos del ejército*. Planeta.

Uribe, M. V. (1990). *Matar, rematar y contramatar: las masacres en el Tolima*. CINEP.

Verdery, K. (1999). *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Post Socialist Change*. Columbia University Press.

https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303

http://abyayala.org.ec

Wagner, S., & Rosenblatt, A. (2017). Known Unknowns: Forensic Science, the Nation-state, and the Iconic Dead. En C. M. Stojanowski & W. N. Duncan (eds.), *Studies in Forensic Biohistory: Anthropological Perspective* (pp. 237-264). Cambridge University Press.

Whitehead, N. L. (2004). *Violence*. School of American Research Press.

Whitehead, N. L. (2007). Violence and the Cultural Order. *Daedalus*, *136*(1), 40-50.

ABYA YALA

https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23303

http://abyayala.org.ec